القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

تأليف

المحقق النحرير والفقيه الشهير والأصولي الكبير

الميرزا أبي القاسم القمي قدس سره

(١١٥٢-١٢٣١هـ)

شرحه وعلّق عليه

رضا حسين صبح

القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

تأليف

المحقق النحرير والفقيه الشهير والأصولي الكبير
الميرزا أبي القاسم القمي قدس سره
(١١٥٢-١٢٣١هـ)

شرحه وعلق عليه

رضا حسين صبح



الجزء الأول

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ

مؤسسة
احياء الكتب الإسلاميه
إيران - قم المقدسة

دار المرتضى
بيروت - لبنان

الطبعة الثانية

١٤٣١هـ

مؤسسة
احياء الكتب الإسلاميه
إيران - قم المقدسة

الطبعة الثالثة

١٤٣١هـ

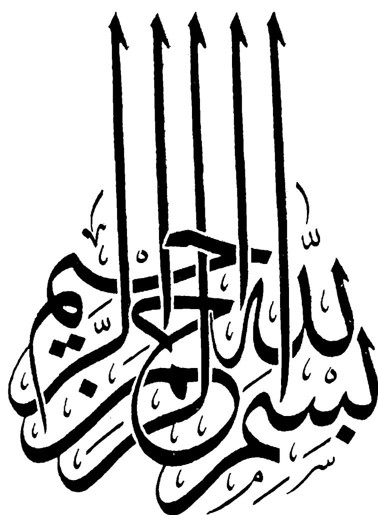
دار المحجة البيضاء



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب :١٤/٥٤٧٩ - هاتف :٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس :٠١/٥٥٢٨٤٧ - ٠١/٥٤١٢١١

E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com
info@daralmahaja.com


بسم الله الرحمن الرحيم

الاهداء

إلى سيّدي ومولاي وشفيعي ورجاي الحسين ابن أميرالمؤمنين عليه السلام الشهيد والغريب الذي ذبحوه عطشاناً ظلماً وعدوَاناً فلم يرحموا له صغيراً ولم يراقبوا له ذمة ولم يراعوا له قريباً.

السلام عليك يا أبا عبدالله وعلى الأرواح التي حلَّت بِفنائك وأناخت برحلك عليك مني سلام الله أبداً ما بقيت وبقي اللّيل والنهار ولا جعله اللهُ آخرَ العهدِ مني لزيارتكم.

السّلام على الحسين وعلى عليّ بن الحسين

وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين وأفضل الصلوات وأتمّ التسليم على محمد وآله الطاهرين ، واللّعنة الدّائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدّين .

إلهِي أَنَا الجَاهِلُ في عِلْمِي ، فَكَيْفَ لا أكُونُ جَهُولاً في جَهْلي .

إلهِي إنْ ظَهَرَت مِنِّي المحاسِنُ ، فَبِفَضْلِكَ ولك المِنَّةُ عَلَيَّ وإنْ ظَهَرَتْ المسَاوِئُ مِنِّي فبِعَدلِكَ وَلَكَ الحُجَّةُ عَلَيَّ .

إلهِي ما أَلْطَفَكَ بي مع عَظِيمِ جَهلِي ، وَمَا أَرْحَمَكَ بي مع قَبيحِ فِعْلِي .

إلهِي مَن كانَتْ مَحاسِنُهُ مَساوِئَ فَكَيْفَ لاتكُونُ مساوِئُهُ مساوِئ ، وَمَن كَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعاوِي فكيف لا تكون دَعاوِيهُ دَعاوِيْ .

إلهي عَلِّمني من عِلمِكَ المَخْزُونِ وصُنِّي بسِتْرِكَ المَصُونِ .

إلهي أخرِجني من ذُلِّ نفسي وطَهِّرنِي من شَكّي وشِرْكِي قبل حُلُولِ رَمْسي .

إنّك على كل شيئ قدير والحَمدُ لِلّهِ وَحْدَه ربّ العالمين

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي عَلَّم القُرآن خَلق الانسان علّمه البيان، وأنعم علينا بالولاء والايمان، وهدانا الى أحسن الأديان وفهّمنا فقه الاسلام، وأفضل الصلاة وأتمّ السّلام على أفضل الرّسل وأعظم الأنام، وعلى آله الأئمة الأعلام مسالك الرّضوان وسُبُل دار السّلام، الّذين علّمونا الصلاة والصيام والشّرائع والأحكام، وعرّفونا أصول معالم الحلال والحرام، فهدونا الى صَحاح عباداتنا وأرشدونا الى صلاح معاملاتنا وفلاح فعالنا وسائر تروكنا، على من قتلهم وآذاهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين أبد الآبدين.

وبعد...

فهذا كتاب شرحت فيه وعلّقت به على أحد أكبر الاثار والموسوعات الأصولية في الحوزات العلمية، والّذي بقي ردحاً من الزّمن وِرْداً يرده طلبة العلم والمعرفة، يرتقون به الى درجة الاجتهاد وأسباب الفضيلة وسلّماً الى الآخرة.

فقصدت فيه الى إظهار العبارة وايضاح الاشارة باختصار، وعمِدْت به الى بعض الرّموز المكنونة فدعيتها الى البروز باقتصار أو علّقت على فرع علمي بإيجاز من غير إخلال، ولربّما أتيت على اللّفظ المستغرب فيه فأردفته بما يزيل الاستغراب او الاستهجان.

وهكذا حقّقت متونه وعرّبت مضامينه، وهذّبت مطالبه وجمعت شوارده،

ورتبت مسائله وفوائده وأخرجت قوانينه ومقاصده، وأبرزت أبوابه وتـفريعاته وأحكمت تنبيهاته وتتميماته، وميّزت ايقاظاته وتـذنيباته، وهكـذا فـعلت فـي مقدماته حتى وصلت الى خَاتِمَتَيه.

فكم تفحّصت في كتب لمفردة وردت فيه لزمن طويل أو لكلمة قد خَلَت من شَدّة في المعاجم اللّغوية لوقت كثير أو لضبط قول قائل بين الأقاويل.

ولو أنني عملت في تأليف كتاب مستقلّ في الأصول؛ لكان أسهل عليّ هـمّة ومنالاً؛ وأقل مدة وعِبْأً من التحقيق والشرح والتعليق على كـتاب دراسـي، لأنّ العمل في الثاني يفتقر الى مزيد من الدّقة وكثير من التّتبع وتوجّه كبير الى السّياق، حيث إنَّ مثل هذه الكتب الدراسية مليئة بالألغاز ومفعمة بالألفاظ والعبارات ذات الوجوه المتعدّدة، فعلى الشّارح أنْ يعمل في حلّها، وعلى المعلّق أنْ يقلّب فـي معانيها. ويمكن القول بأنّ مثل هذا، جهد في ضرب من ضروب الطلاسم، وبعد كل هذا وذاك، ربَما سيأتي غداً حاسد أو غير ملتفت أو غير منصف ليـقول: إنّ الأمرَ سهل بسيط لم يتعد الشرح والتعليق.

وهكذا عملت في إحياء هذا السِّفر العظيم ببث الحـركة والقـوّة والرّوح فـيه وإحضاره الى ساحة العلم والعلماء وميدان الفضل والفضلاء بحلّة جديدة وطريقة حديثة تؤدي لتقبّله والتوجّه إليه.

وقد يقول قائل: بأنّ هذا الكتاب قد مضى عليه الزّمـان وأصـبح بـعيداً عـن الأذهان بعد أنْ طواه النسيان وصار في ذاكرة الأيام.

فإنّني آخذ بالقول عليه: بأنَّ هذا الكتاب لا ريب أنّه من أكـبر المـوسوعات العلمية الأصولية وواحد من مفاخر الإمامية وتراثهم، ومن العيب والمـخجل أنْ ننظر إليه بأدنى انتقاص، علماً بأنّه لو أردنا حكم العلم والفضل لوجدنا بأنّه إنْ لم يكن من الكتب الرّاجحة في هذا الفنّ؛ فهو من أهم المصادر وأولاها وأهمها، فله

السّبق والصّدارة، وهو من بين الكتب السّابقة التي أسست للكتب اللّاحقة، وانّ التهافت في هذا العلم سببٌ من أسباب تجلّي النظريّات العلمية الصحيحة من السّقيمة، واعتقد انّ لهذا المصنَّفَ أثراً في ذلك.

ويجدر القول بأنّ بحوث هذا الكتاب بمثابة دورة أصولية كاملة وعلى مبنى كاتبه، ويبدو أنَّها ذات أهميّة غير قليلة، ولقوّة الاستدلال فيها ولدقة بيانها ومبانيها يمكن أنْ يرتقي الانسان من خلالها ويتعلّم على التدرّج العلمي فيها وعلى طريقة الاستنباط منها، بل وما جُعِلَت متون دراسية من قبل إلّا لتدريب الطالب وتفهيمه للوصول الى أمثال هذه المطالب.

واعتقد أنّ من لا يطالع «القوانين» قد لا يصل الى حظٍ وافٍ من العلم أو يُحرم من بعض المطالب معرفة وإحاطة أو قدرة على التصرّف في بعض الأدلّة العلميّة وتفرّعاتها.

فـ: «القوانين» كتاب لا يُستغنى عنه ولا تستقلّ بضاعته، فعلى طلبة هذا العلم أنْ يُقبلوا عليه ليتحقّق عندهم الإقبال على هذا الفنّ، وأنْ يستأنسوا به لكي يأنسوا فقهاً بطريقة الفقهاء.

فهذا الكتاب من أمّات مراجع علم الأصول، وموسوعة شاملة لجميع مبانيه وكثير مسائله، قلّما لا تجده عند كلّ متخصّص في هذا العلم، ويكاد لا يستغنى عنه.

ولم أجد موسوعة أصولية طرحت جلّ مسائله وعالجت ما ذكره العامة والخاصة في كتبهم كمثله، فهو من ناحية الشمولية أجاد ومن ناحية ثقل المادة أبدع، ولئن نوقضت قليل من ارآئه وردّ على بعض أقواله لا يعني أن نتجاهله ونرميه بين زوايا الجدران ليصبح في النسيان.

فمع أنّ هناك بعض الآراء التي تعود له قد نسخت بعد الاستدلال على بطلانها وعدم وجاهتها، وهذا لا يعني أنّها مسخت، فلأنّها طرحٌ علميٌ، تبقى محلاً

للاستفادة، وانّ ببطلان البعض لا يعني إلغاء الكلّ.

وأنا أبحث فيه لمست منتهى الدّقة، ووقفت وتأملت في مدى التواضع الذي كان عليه هذا المحقق، فغايته الفضيلة ورغبته في الحقيقة العلميّة، فلا يريد أنْ ينتصر لقوله ويتفوّق لنفسه، وإنّما للعلم وللعلم فقط، بل إنّما يتفانى في كل وجوده لأجل ذلك، فانظر إليه في بعض المطالب وهو يقول: فتأمل في أطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمّق النظر في غمار مقاصده ومبانيه، ولا تنظر الى تفرّدي به كأكثر مقاصد الكتاب، ولا تلحظ إليه بعين الحقارة وإليّ بعين العتاب، ثم بعد ذلك فإمّا قبولاً وإمّا إصلاحاً وإمّا عفواً والله الموفّق للصواب.

وقدترى اليوم من يمكن القول انّه في طور المراهقة العلمية أو مَن آنس من نفسه علماً قليلاً ليستشكل على هذا المحقّق أو ذاك المارد في العلم والفضل وليتعالى في الميادين العلمية أو غيرها، وتأخذه الكلمات والنظريّات ليظهر من نفسه علماً وقدرة، وإذا ما أحسّ من آخر سكوتاً من غير بُكم ظنّه عجزاً.

فما أكثر في هذا الزّمان الابتداع والإدعاء، وأكثر منه من يتلقاه بالقبول ويروّج له في الأسواق كما يروّج للسّلع الباطلة لأجل المصالح الفاسدة، والعياذ بالله العظيم من ذلك.

ويبقى القول: بأنّ هذا الكتاب لا يحتاج الى مزيد من الترويج له، فحضوره يبقى قويّاً عند أهل الخبرة والمعرفة، وقد ذاكرني أحد المدرّسين الكبار فقال فيه: إنّ مطالب كتاب «القوانين» تفتح الذّهن وتوقّده. وسمعت وكما ينقل ومصدره الصدور كما في المثال بالفارسيّة: (از سينه به سينه) أنَّ طبيباً نصرانيّاً بعد أنْ أطلع على كتاب «القوانين» وقدرة صاحبه فيه على الدقّة في التحقيق قال: إنّ صاحب هذا المؤلَّف سوف تتأخّر حاسة سمعه في أواخر عمره لكثرة تفكره، لما كان قد أبداه في تحقيقه لمطالب هذا السّفر القيّم؛ وهذا الذي تحقّق وصار.

ونُقِلَ أنّه حتّى إذا أتمّ «القوانين» أُصيب من جراء شدّة تعمّقه وتفكره بثقل في سمعه، وعندما جيء بكتاب «القوانين» إلى السيّد مهدي بحرالعلوم في النجف الأشرف، وبعد أن رآه وأحاط ببعض مطالبه ومطاويه، وقبل أن يعرف مصنّفه قال لمن جاء به: يا هذا لقد لاحظت هذا الكتاب ولم أدر لمَن هو إلّا أنّ صاحبه قد أصيب ببعض مشاعره لا محالة أم لابدّ له من آفة تنزل على سمعه أو بصره.

فقيل له: بلى إنّه من تأليفات مولانا الميرزا القمّي، وقد أصيب بعد فراغه منه بثقل السّامعة، فتعجّب الحاضرون من فراسة السيّد.

وأمّا في المنهج العملي:

بداية كان في ضبط نصوص متن الكتاب وتقويمها، ولشهرة الكتاب وكاتبه ولمكانته وأهميته فقد وجدت له نسخاً خطيّة كثيرة، ونظراً لتداوله كثيراً بين أيدي العلماء والطلاب الفضلاء، وكما يقال: قد عنى بتدريسه واتقانه والتفنّن في فروعه وأغصانه جملة العلماء الأخيار وكافة فضلاء الأعصار في هذه الأمصار، وأيم الله إنّه لحقيق بذلك، بل فوق ذلك حيث إنّه من جهة استحكام مطالبه ومآربه مفيد في الغاية لقوّة التصرّف في ميدان الأفكار، ومشحّذ الأذهان في مقام يريح الأنظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول، وهو الغاية القصوى في متن علم الأصول.

وهذا كلّه ساعد في أنْ تكون نسخه كلّها متقاربة مضبوطة ومحفوظة من كثير الأخطاء وكبيرها، فالمشهور ليس كالمجهول يمكن التلاعب في ألفاظه.

ورغم ذلك فقد كنت أتفحّص بعضها عندما أحسّ بشبهة، فأقف عندها حتى أصل لحلّها أو لمخرج لها.

وكان جلّ عملي على نسخ ثلاث خطيّة هي للمجلّد الأوّل في مباحث الألفاظ والأدلّة الشرعيّة، نسخة بخط عبدالرحيم بن محمد تقي التبريزي والمصحّحة أصلاً وفرعاً من محمد علي والميرزا رضا والمطبوعة في سنة ١٢٩٠ للهجرة،

ونسخة بخط أحمد التفرشي والمطبوعة في دار السلطنة في تبريز سنة ١٣١٥ للهجرة، ونسخة رائجة في الكثير من المكتبات وهي بخط عبدالرحيم بن محمد تقي التبريزي المطبوعة في العشر الأواخر من شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٣٠٣ للهجرة، وهي في خط غير خط النسخة السّابقة على ما يظهر.

وبعد الضبط لنصوص الكتاب ومقابلة نسخه وتقويمها، شرعت في تقطيع النص وترقيمه الحديث بما يناسب لتسهيل الكتاب وترتيبه ويساعد على فهمه وصياغته، وعملت في تخريج ما يحتاج الى تخريجه من الآيات والرّوايات وبعض الأقوال وأصحابها ومصادرها، وكنت قد تركت تخريج وتتبع صفحات بعض المصادر بعدما رأيت أنّ المصنّف في المتن قد ذكرها فلا حاجة لتخريجها، لأنّ المُطّلع على هذا الكتاب حتماً على معرفة بأنّه إنْ نُقل قول لقائل مثلاً في مبحث الأوامر في مسألة تتعلّق بالأمر، غالباً فإنّها في كتاب المنقول عنه لا تكون في مبحث المطلق والمقيّد أو الاجماع مثلاً، فإنّ ذكر الصّفحات مع تعدّد الطبعات كما هو في مثل هذه الأيام قد يكون قليل الجدوى، ففي معرفه المبحث ومسألته كفاية عند أهل الفضل.

كما كنت قد جعلت بين معقوفتين الكلمات المختلفة بين نسخة واخرى، وكنت قد عملت في تصحيح بعض النصوص الشرعية أو العبارات والكلمات التي يمكن أن تكون من النسّاخ أو أنّها بالأصل قد ذُكِرت في المضمون وليس كما هو المنصوص كمثل ذكره: (اعتق رقبة مؤمنة) وهذه ليست بعينها كما في القرآن المجيد، وإنّما الذي في القرآن هو قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾. ففي مثل هذا كنّا قد أثبتنا الصحيح المقصود، وهكذا نهجنا في مثل ذلك من الكلمات.

نعم هناك بعض الكلمات والجمل يخيّل للوهلة الأولى للقارئ انّها خاطئة ومع

الدقّة تجدها صائبة، فلذا اثبتناها على ما هي عليه ولم نتصرّف في شئ منها حفظاً للأمانة.

وليُعلم أنّ للمصنّف إلماماً كبيراً في البلاغة والنحو وقد صنّف بعض الكتب والرسائل فيهما، فلا يعتقدنّ أحد بخطئه عند ذكره لغير مألوف من بعض كلمات أو لمحل رجوع بعض ضمائر أو لتذكير وتأنيث أو لتعريف وتنكير، لأنّني كثيراً ما لاحظت صواب ما يقوله، عند الدقّة في قوله وتتبع الجملة من أوّلها، والتقدير لكلمات فيها، فيحكم المتعجّل بأنّ المصنّف مخطئ بينما هو مصيب.

هذا وربّما ستلاحظ أنّه في بداية الكتاب قد أكثرت من الشرح وتوقفت على كثير من الألفاظ تحقيقاً وشرحاً وتعليقاً، ثم عدلت عن ذلك المنهج بعد أنْ تنبّهت لضرورة الاقتصار على الأهم والاختصار على الأقل، ولو أنّ هذه الطريقة توالت لبلغ هذا كثيراً ولتعدّدت أجزاؤه وكبر حجمه، وهذا ينافي ما رأيته من التسهيل ليصبح الكتاب محلّاً للقبول وأهلاً لمن يراعي الاختصار في مثل هذا المجال.

وقد تجد أنّ هناك بعض المطالب الأصولية أو البعض الذي له صلة بمسألة اعتقادية لم آتِ على التعليق عليها إمّا لأنّها خطيرة وما وددت التعرّض إليها ببيان قليل يمكن أنْ يؤدّي لإخلال بها، فوقفت عندها أو مررت عليها وتركتها دون الخوض والغمار في الكلام عنها.

وهناك بعض تعاليق قد ذكرتها لفائدة ما فيها، وذكرت القائل لها، وكنت قد أعرضت في بعضها عن ذكر القائل لها، نعم عبّرت في ذيلها هذا ما أفاده أو على ما أفاده في الحاشية ونحو هذا، وذلك لأنّه لم يكن عندي من متسع لأجهد نفسي في التحقّق من القائل لها بعدما أجهدتها في التدبّر بهذه الأقوال والتطلّع إليها قبيل استنسابها تبعاً لما كنت أراه لأهميّتها أو لأمر آخر.

كما كنت قد وقفت على بعض الحواشي والتي كان بعض أصحابها قد خفي عليهم تمام المطلب، فعملت في تصحيحها بعد أن أشرت إليها، ومن هنا الذي لا بد أنْ يعرف هو أنْ ليس كل شرح وتعليق بصحيح، وليس بالضرورة كل شارح ومعلّق بمصيب، فلابد أنْ ينظر في مقام العلم الى ما ذُكر وليس الى من ذَكر، والى ما قال وليس الى من قال.

نعم إنّ هذا لا يعني أنْ نطلق العنان ونتجاسر فنقع في المحذور، لأنّه في بعض الأحيان من قال قد قال قوله عن حكمة بالغة وربما قد خفيت علينا، فلابد من التدبّر بالقول، سيّما إذا كان لأهل الفضل الّذين يعتدّ بكلامهم ويعوّل على علمهم ويحترم رأيهم.

كما كنت قد ترجمت بعض الرجال الأصوليين وأغمضت عن بعض، ذلك لأنَّ البعض الآخر ذاع صيتهم وعمّت شهرتهم وألفت الحوزة ذكرهم وقلَّ أنْ يجهلهم طالب علم لما لهم من أياد شهد لهم بها القاصي والدّاني.

ويبقى القول دفعاً لما يمكن أنْ يرد، إنّني لمّا تأملت ووجدت بأنّ القارئ لهذا الكتاب من المفترض أنْ يكون من الفضل وطلاب المراحل العالية، فأخذت بعين الاعتبار هذا النضوج، فأتيت على شرح ما لا حظت عبارته تحتاج الى بيان والتعليق بناء على نضوج القارئ وفضيلته.

نعم لا أقول بأنّني أحطت بكل شيئ وأحصيت كل ما جاء، بل إنّما تركت الكثير من القيل والقال وكذا الى ما جاء من التعاليق والأقوال من صاحبَيّ «الكفاية» و «الرّسائل» وغيرهما من المعاصرين للميرزا ومن بعده، لأنني اعتبرت انّ طلاب هذه المباحث سوف يأتون بعد ما يحيطون بآراء الميرزا الى آراء غيره، فيتعرّفون على تعاليقهم وأقوالهم على أقواله، وذلك تنظيماً للتدرّج ورعاية للتفهم وابتغاءً

في الاختصار وتأهيلاً للتبصّر والاستبصار.

وهذا بناء على من يقدّم «القوانين» على «الكفاية» و«الرّسائل»، وأمّا من يؤخّره درساً أو مطالعة عنهما فإنّ الأمر سهل غير عسير، فبمطالعته التالية يرى اليسير ولا يحتاج بعد احاطته الى من له يشير.

وهكذا أتممت عملي بنفسي، دون الاستعانة بغيري، إذ إنّني طالما كنت أخشى على المتن وشرحه من أنْ يلحق به العبث نتيجة لعدم التخصّص، وهي مشكلة اليوم ومحنته التي نعانيها في بعض الكتب والآثار العلمية المهمّة التي طبعت أخيراً بحُلل جميلة ولكن أتت بأخطاء كبيرة مطبعيّة وغيرها أو حذف كثير منها، وذلك إمّا لأنَّ الّذين عملوا بها وأشرفوا عليها ما كانوا من أهل الاختصاص، وإمّا لمصالح خاصة بأصحاب المصالح، فَحُذفت وغُيِّرت، وهذا وللأسف قد حصل حتّى في كتب حديثيّة كما سمعت.

مثل هذا دعاني لأن أتولّى عملي بنفسي فلا يعمله غيري وأدّعيه لنفسي، شاكراً لمن آزرني ممن صفّ أحرف الكتاب ـ الأخ جعفر الوائلي، والأخ السيّد محمّد إمام، ولمن ساهم في التصحيح والمقابلة الأخ كريم عبدالرضا والأخ الفاضل السيّد محمّد باقر الحسيني الأشكوري وولدي الشريف علي، ولكلّ من ساهم في الإنجاز والطبع.

وكنت قد أمضيت أشهراً كثيرة وأنا أبحث في هذا الكتاب في حجرة من حجرات مدرسة إمام العصر عليه السلام، فشكراً للمؤسّس لها وللقيّم عليها آية الله الشيخ ميرزا أحمد الدشتي النجفي أطال الله في عمره وفي عافيته

وفي النهاية يسعدني وأنا في الختام أنْ أقدِّم هذا الأثر النفيس والموسوعة الأصولية الهامّة من آثار وموسوعات قدمائنا الأفذاذ، الّذين كانوا قد بذلوا المُهَج وخاضوا اللُّجَج وقدموا كل غال ونفيس، فضربوا الأكبَاد وهجروا سكينة الرّقاد

وشدّوا العزيمة ولم يجعلوا لأي ثمين سواه قيمة؛ صوناً لهذه العلوم من الغروب والأفول وحفظاً لها من الاندثار والانحسار، تقرّباً منهم الى الله الواحد القهّار العالم بالخفايا والأسرار، فكانِ النتاج آثاراً نفيسةً تدلّ على رسوخ قدمه وعُلُوِّ كعبه وسمّو همّته تصنّفه من الأخيار وتبديه من الأبرار، وقبراً له أصبح اليوم مزاراً في الليل والنهار وتؤدّى عنده النذور لمؤمنين ومؤمنات قد نذروا لله التسبيح والصلوات والوجوه والخيرات.

وإنّي لسعيد في أن افتح العيون وأرفع السّتار وأرشد الأذهان وأشدّ العقول على سرّ هذا الكتاب، وكأنني إن شاء الله سأرى بعد هذه الطبعة ستتسابق إليه الأيدي والدّور الى نشره، وستليه طبعات وبذلك يكون فخري، لأنني أوصلتُ هذا الكتاب بعد حين من الدّهر الى الميادين العلمية بحُلّة جميلة وليعود محوراً في هذا الفن ومحلاً يتطلّع إليه الفضلاء، وليعود الميرزا القمي بعد قرنين من الزّمن بكتابه الذي طالما كان يُنظر إليه بإكبار بين الخاصة والعامة، وقلّما كانوا لا يذكرونه إلّا بإعجاب وإعلاء.

جعلنا الله وإيّاه ممن يَؤول الى دار السّلام، في مقام مع من يرتضيه نكون، نرتل ونقول: ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾.

والمبتغى من كلّ من ينظر فيه أن يخصّني ويخصّه بدعوة صالحة بظهر الغيب من لسان الغير.

اللهمّ اختم بعفوك أجلي وحقّق في رجاء رحمتك أملي وسهّل إلى بلوغ رضاك سُبلي وحَسِّن في جميع أحوالي عملي.

وقد وقع الفراغ من تدوينه على يد

رضا حسين علي صبح

ليلة التاسع من ربيع الأوّل وهي ليلة اليوم السعيد / ١٤٢٧ هـ

في حرم السيدة المعصومة عليها السلام قم المقدسة

ترجمة المصنِّف

هو الميرزا ابوالقاسم ابن المولى محمد حسن، أو يقال له ابن الحسن الگيلاني الشفتي الرشتي الأصل، الجابلاقي المولد والنشئ، والقمي الجوار والمدفن.

ولد في عام ١١٥٠ أو ٥١ أو ٥٢ هجري قمري في «جابلاق» أحد نـواحـي مدينة بروجرد الايرانية، و هو ينحدر من أصول گيلانية.

شرع في دراسة العلوم الأدبية عند أبيه منذ صغره، و بعد بلوغه انتقل الى بلدة خوانسار حيث درس على السيد حسين الخوانساري جد صاحب «روضـات الجنات» الفقه وأصوله سنوات عدة، و قد تزوّج بأخته.

بعد ذلك توجّه الى مدينة كربلاء المقدسة فدرس على الاقا مـحمد بـاقر بـن محمد أكمَل البهبهاني المشتهر بالوحيد. و يعدّ الميرزا من الجيل الأوّل من الأجيال التي تعاقبت المدرسة الأصولية بعد الوحيد، و من الطبقة الأولى الأصولية بعد أفول الطريقة الإخبارية المناهضة لعلم الأصول.

و بعد أن أجازه استاذه عاد فقيهاً ليسكن (درّه باغ) من قرى «جابلاق»، ثم انتقل الى (قلعه بابو) في «جابلاق»، حيث أخذ يقوم بمهامه الديـنية ويـدرّس النحو والمنطق في «شرح الجامي» و «حاشية الملا عبدالله».

بعد ذلك غادر الى مدينة اصفهان وصار يدرّس في مدرستها (كاسه گران)، ثم انتقل الى مدينة شيراز في أيّام سلطان كريم خان الزّندي فبقي سنتين أو ثلاثاً، ثم عاد الى قرية (قلعة بابو) حيث بقي يدرّس الفقه وأصوله فيها حـتى صـارت له

شهرة عظيمة، فطلب منه الاقامة في مدينة قم المشرّفة؛ فأجاب أهـلها، وأخـذ يدرّس ويعلّم فيها ويرشد، يؤم الجمعة والجماعة ويتولّى أمور الناس وشؤونهم، فيحل نزاعهم ويصلح أعمالهم ويهديهم الى دينهم ودنياهم ويكثر من التصانيف بها حتى شاع ذكره في البلاد ورجع إليه في التقليد العباد.

وهو يروي عن جماعة منهم استاذه الوحيد البـهبهاني (ت: ١٢٠٦)، وعـن الشيخ محمد مهدي بن بهاء الدين محمد الفتوني العاملي (ت: ١١٨٣)، والاقـا محمد باقر الهِزار جِرِيبي النجفي(ت: ١٢٠٥).

وفي «الروضات»: انّه كانت بينه وبين السيد علي الطباطبائي «صاحب الرياض» مخالفات ومنافرات كثيرة في المسائل العلميّة، (قال): وذكر لي شيخنا الفقيه المتبحر السيد صدرالدين الموسوي العاملي، أنّه كان في تلك الأيّام بكربلاء فكان صـاحب «الرياض» يناظره في كثير من مسائل الفقه والأصول حيثما اجتمع به.

ويقول في «الأعيان»: انّه يحكى انّه لما زار العتبات الشريفة بعد مجاورته بقم وأراد علماء النجف الاشرف مناظرته في مسألة حجيّة الظنّ المطلق اختاروا لذلك السيد حسين ابن السيد أبي الحسن موسى الحسيني العاملي أخا جد والد (السيد محسن الأمين)، وكان مبرّزاً في علم الأصول، فأورد عليه ايرادات كثيرة لم يجب الميرزا عن جميعها في المجلس ثم ذكرها في قوانينه في ذلك المبحث بصورة فـإن قلتَ قلتُ، فالأسئلة الكثيرة في ذلك المبحث هي للسيد حسين المذكور.

وممن يروي عنه من تلاميذه الشيخ أسد الله التستري كما فـي «مـقابيسه»، وصاحب «الاشارات» الكرباسي، و «المحصول» السـيد مـحسن الأعـرجـي، والسيد عبدالله شبر، والسيّد جواد العاملي صاحب «مفتاح الكـرامـة»، ويـنقل السيد الامين في «الأعيان» وأيضاً تلميذاه السيد محمد مـهدي الخـوانسـاري

صاحب الرّسالة المبسوطة في أحوال أبي بصير، وابن أخيه السيد علي شارح المنظومة للسيد بحر العلوم شرحاً لم يتم، وفي «روضات الجنات»: انّه كان كثير العناية بهما شديد المحبة لهما كثير الاعتماد عليهما مصرّحاً بفضلهما واجتهادهما على جميع تلاميذه.

في «الأعيان»: كان مجتهداً محقّقاً فقيهاً أصولياً علّامة رئيساً مبرّزاً من علماء دولة السلطان فتحعلي شاه القاجاري، واشتهر بين العلماء بالمحقق القمّي، وفي عباراته شيئ من الاغلاق، وانفرد بعدة أقوال في الأصول والفقه عن المشهور، كقوله بحجيّة الظنّ المطلق، واجتماع الأمر والنهي في شيئ واحد شخصي، وجواز القضاء للمقلد برأي المجتهد، وغير ذلك.

وقد قيل في حقه: هو أحد أركان الدّين والعلماء الربانيّين والأفاضل المحقّقين وكبار المؤسّسين وخلف السّلف الصّالحين. كان من بحور العلم وأعلام الفقهاء المتبحّرين، طويل الباع كثير الإطلاع حسن الطريقة معتدل السّليقة له غور في الفقه والأصول مع تحقيقات رائقة، وله تبحّر في الحديث والرّجال والتاريخ والحكمة والكلام، كما يظهر كل ذلك من مصنّفاته الجليلة، هذا مع ورع واجتهاد وزهد وسداد وتقوى واحتياط، ولا شك في كونه من علماء آل محمد وفقهائهم المقتفين آثارهم والمهتدين بهداهم.

وفي «روضات الجنّات»: كان محقّقاً فى الأصول مدقّقاً في المسائل النظرية، شأنه أجلّ من أنْ يوصف، ورعاً جليلاً كثير الخشوع غزير الدّموع طيّب المعاشرة جيّد الخط بقسميه المشهورين.

وفي «قصص العلماء»: عيلم تدقيق وعلم تحقيق علّامة فهامة مقنّن القوانين وناهج مناهج الصدق واليقين، قدوة العلماء العاملين وأسوة الفقهاء الراسخين

ورئيس الدنيا والدين، أزهد أهل زمانه وأورع المتورعين وأعلم وأفقه المعاصرين.

وقال تلميذه الشيخ أسدالله صاحب المقابيس: الشيخ المعظّم العالم، العلم المقدم مسهّل سبيل التدقيق والتحقيق مبيّن قوانين الأصول ومناهج الفروع كما هو حقيق، المتسنّم ذروة المعالي بفضائله الباهرة الممتطي صهوة المجد بفواضله الزّاهرة، بحرالعلوم الخائض بالفوائد والفرائض، الكاشف بفكره الثاقب عن غوالي الخرائد، شمس النجوم المشرقة بأنوار العوائد على الأوائل والأماجد والأداني والأباعد، الأمجد الأعبد الأزهد الأورع الأتقى الأسعد الأوحد شيخنا ومولانا ومقتدانا الذي لم يعلم له في الفقهاء سمي الميرزا ابوالقاسم بن الحسن الگيلاني القمّي أدام الله عليه عوائد لطفه الأبدي وفيضه السّرمديّ، وهو صاحب «القوانين في الأصول» و «المناهج» و «الغنائم» و «مرشد العوام» الفارسي في الفقه، وغيرها من الرّسائل والمسائل والفوائد العظيمة المنافع العميمة العوائد.

وذكر ميرزا محمد عبدالنبي النيسابوري في كتاب رجاله الكبير فقال فيه: أصولي مجتهد مصوّب معاصر يروي عن شيخنا محمد باقر البهبهاني.

وقوله: مصوّب افتراء منه، فليس في الامامية من يقول بالتصويب الباطل الذي هو بمعنى انّ ما أدى إليه نظر المجتهد فهو حكم الله الواقعي، لا هو ولا غيره.

ولعلّه يريد به التصويب في الحكم الظّاهري الذي هو بمعنى المعذورية.

ويحكى أنّه ﵀ كان ورعاً جليلاً بارعاً نبيلاً، كثير الخشوع غزير الدّموع دائم الأنين باكي العينين، وكان مؤيّداً مسدّداً كيّساً في دينه فطناً في أمور آخرته شديداً في ذات الله مجانباً لهواه مع ما كان عليه من الرّئاسة وخضوع ملك عصره وأعوانه له، فمازاده إقبالهم إليه إلّا إدباراً ولا توجّههم إلّا فراراً، فكان حريصاً من الاقتراب الى السّلطان، وكثيراً ما كان يقول له: اعدل فإني أتخوّف على نفسي من الارتباط

معك فأدخل تحت قوله تعالى: ﴿ولا تَرْكَنُوا الى الذّين ظَلَمُوا فتمسّكم النّار﴾.

ولمّا رغب السّلطان وقرّر تزويج ابنته من ابن الميرزا القمي وهو الولد الذّكر الوحيد له، حاول الميرزا أنْ يكون حائلاً من تحقّق هذا الزّواج خوفاً منه على دين ابنه أن يستدرج الى البلاط الملكي فيورطونه في مظالمهم، ولمّا كانت محاولاته تلك لم تفلح لأجل عزم السّلطان وإصراره على ذلك، مما جعل الميرزا يتضرّع الى الله سبحانه وتعالى والطلب منه تعالى أن يقبض روح ابنه قبل التورّط معهم، وبعد اتمام الدّعاء مات ابن الميرزا غريقاً.

وفيما يحدّث عن جدّه واجتهاده في تحصيله للعلم، انّه كان يضع على السّراج طاسة أمامه، فإذا غلبه النوم ووضع يده على الطاسة نام فقط بمقدار ما تسخّن الطاسة، بعد ذلك لا يطيق وضع يده عليها فينتبه.

ويظهر لي من خلال تتبعي لكلماته في «قوانينه» ونقله لكلمات الآخرين، أنّه كان حافظاً لكثير من الأقوال استظهاراً، وفي أثناء تصنيفه للكتاب المذكور كان يذكرها فيقولها او يكتبها من دون أن يعود الى كتاب.

في تصانيفة:

وهي هامة وكثيرة وفي علوم شتى وفنون متعدّدة بالعربية والفارسية.

منها: «القوانين المحكمة في الأصول» وفرغ منه في سنة ١٢٠٥ كما في «الذريعة».

«حاشية في الأصول شرح على شرح المختصر»، لأنّ الحاجب العضدي شرح تهذيب العلّامة في الأصول.

«غنائم الأيّام فيما يتعلّق بالحلال والحرام» في الفقه الاستدلالي في قسم العبادات.

« مناهج الأحكام » فقهي في الطّهارة والصلاة وكثير من أبواب المعاملات.

« جامع الشتات في أجوبة المسائل » ويعبرون عنه بكتاب سؤال وجواب، مرتب على أبواب الفقه، وهو كتاب مهم ونفيس ومفيد لكل فقيه وأكثره (بالفارسية).

« معين الخواص » في فقه العبادات مختصر (بالعربية).

« مرشد العوام [العوالم] لتقليد أولي الأفهام » مختصر (بالفارسية).

« رسالة في الأصول الخمسة الاعتقادية والعقائد الحقة الاسلامية » (بالفارسية).

« رسالة في قاعدة التسامح في أدلّة السّنن والكراهة ».

« رسالة في جواز القضاء والتحليف بتقليد المجتهد ».

« رسالة في عموم حرمة الرّبا لسائر عقود المعاوضات ».

« رسالة في الفرائض والمواريث » (مبسوط).

« رسالة في حكم الغناء »

« رسالة في القضاء والشهادات » (مبسوط).

« رسالة في الطلاق ».

« رسالة في الوقف ».

« منظومة في المعاني والبيان ».

« تعليقة على شرح جد والد صاحب «روضات الجنّات» لعبارة شرح « اللمعة » في صلاة الجماعة ».

« رسالة في الرّد على الصوفية الغلاة ».

« رسالة في الشروط الفاسدة في البيع ».

كتابة مفصلة ذات فوائد أرسلها من النجف الاشرف.

«مجموعة نصائح ومواعظ» (رسالة مفصّلة الى فتحعلي شاه).

«حاشية على قوانين الأصول».

«ديوان شعر» بالفارسية والعربية يقارب خمسة آلاف بيت.

وقيل وجد بخطه ما يدل على أنّه كتب أكثر من ألف رسالة في مسائل شتى من العلوم. وهناك رسائل كثيرة وقد طبعت بعضها أخيراً في خراسان بعد أن جمعت في مجلّدات.

وبعد عمر طواه وأمضاه بالعبادة والطّاعة رحل الى رحمة الله تعالى في مدينة قم المقدسة عام ١٢٣١ هـ. ق، وأرّخ في مادة تاريخية: (از اين جهان به جنان صاحب قوانين رفت) ودفن في مقبرة تعرف بـ: (شيخان) قريب الحرم المطهّر للسيدة فاطمة المعصومة عليها السلام و على أبائها الطاهرين.

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي هدانا الى أُصول الفُروع وفُروع الأُصول[١] ، وأرشدنا الى شرائع[٢] الأحكام بمتابعة الكتاب وسنّة الرّسول، وقفّاهما[٣] ببيان أهل الذّكر

---

١) ويسمى هذا الإسلوب في الابتداء ببراعة الإستهلال. والظاهر انّ قصده بأصول الفروع علم أصول الفقه، وبفروع الأصول فروع الدين كالصلاة والصيام والحج والزكاة وبقية الفروع وأحكامها التي تستفاد وتبنى من الأصول الاجتهادية كالكتاب والسنة والعقل والاجماع أو الاصول العملية كالبراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير.

٢) جمع شريعة، والشَّرْعُ مصدرٌ جُعِل إسماً لنهج الطريق الواضح فقيل له: شِرْعٌ وشَرْعٌ وشَريعةٌ. قال بعضهم: سُمِّيَتِ الشريعة شريعة تشبيهاً بشريعةِ الماء من حيث إنّ من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة رَوِيَ وتَطَهّرَ. قال: وأعني بالريِّ ما قال بعض الحكماء: كنت أشربُ فلا أروى فلما عرفت الله تعالى رَويتُ بلا شُرب. وبالتطهر ما قاله تعالى: ﴿إنّما يريدُ اللهُ ليُذهِبَ عَنكُم الرجسَ أهلَ البَيْتِ وَيُطَهِّركُم تَطهِيراً﴾ . وكان الأوْلى له أنْ يستشهد بغيرها لأنّ هذه الآية نزلت في أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم وتفيد عصمتهم من الذنوب، ففي هذه الآية دلالة على ثبوت العصمة لهم، وليس المراد بالتطهير إزالة النجاسة المحسوسة بالماء ونحوه. فلو استشهد القائل بقوله تعالى: ﴿ويُنَزِّلُ عليكم من السماء ماءً ليطهِّرَكم به ويُذْهِبَ عنكم رجزَ الشيطان﴾ . لكان أوْلى وأظهر. هذا والمقصود من شرائع الأحكام ما جاء في شريعة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم لا غيره من الأنبياء، من الأحكام التكليفية كالواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح وكل ذلك بمتابعة الكتاب والسنة، والباء في كلمة بمتابعة هي إمّا للسببيّة أو للاستعانة.

٣) وقفّاهما أي أتبعهما بإظهار وإيضاح أهل الذّكر، لأنهم تراجمة الوحي، ففي

←

ومعادن التنزيل، الّذين هم الخلفاء من آل الرسول صلّى الله عليهم، صلاة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة، متلقاة بالقبول مادامت عقد المشكلات منحلّة بأنامل[١] الدّلائل وظلم الشبهات، منجلية بأنوار العقول.

أما بعد، فهذه نبذة من المسائل الأُصولية[٢]، وجملة من مباني المسائل

← «الكافي» و «تفسير القمي» و «العياشي» و «الصافي» عنهم عليهم السلام في أخبار كثيرة: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذّكر وأهل بيته المسؤولون وهم أهل الذّكر. وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام: قال الله تعالى: ﴿قد أنزل الله إليكم ذِكراً رسولاً يتلو عليكم آيات الله﴾، فالذّكر رسول الله ونحن أهله.

وفي «البصائر» عن الباقر عليه السلام، وفي «الكافي» عن الصادق عليه السلام: الذّكر القرآن وأهله آل محمّد صلوات الله عليهم. قال تعالى: وأنزلنا إليك الذّكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم.

١) جمع الأنْمُلَة من الأصابع العُقدَةُ، وبعضهم يقول الأنامل رُؤوس الأصابع وعليه قول الأزهري. والأنْمُلَة المِفصلُ الذي فيه الظّفر وهي بفتح الهمزة وفتح الميم أكثر من ضَمِّها، وابن قتيبة يجعل الضَّمَّ من لحن العوام وبعض المتأخّرين من النحاة حكى بتثليث الهمزة مع تثليث الميم فيصير تسعَ لُغات. هذا وفي جملة ما دامت عقد المشكلات منحلّة بأنامل الدلائل استعارة تحقيقية حيث شبّهت إبهام المشكلات بالعقد، ثم ذكر المشبَه به وأُريد المشبّه.

٢) النَبْذَة والنُبْذَة جمع نُبذ، الناحية يقال جلس نُبْذة أي ناحية، وقد تستعمل للقطعة من الشيء على حِدة كالنّبذة من الكتاب والأخير هو المقصود، ويقال النَّبْذ الشيء القليل ونُبْذة أي شيء يسير وقد يكون هذا المراد. وقوله: ومن المسائل الأصولية، حجّية الخبر والشهرة والإجماع وحجّية أحد الخبرَين في باب التعارض ويمكن القول حجّية القطع بقسميه التفصيلي والإجمالي وغيرها كثير. وبالجملة؛ فكل مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّية أمر من الأمور التي تصلح للحجّية أو تتوهّم حجّيتها فهي ←

الفقهية[١] ، جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين، وتبصرة[٢] لمن استرشد في سلوك نهج الحقّ المبين، وذخيرة مرجوّة لأجل فقري وفاقتي يوم الدِّين، حداني[٣] الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الأصحاب، ومباحثة جملة من أزكياء الأحباب، وكان ذلك عند قراءتهم عليّ أُصول كتاب «معالم الدّين» للفاضل المحقِّق المدقِّق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدِّين[٤] ، حشرهما الله مع الأئمة الطّاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

← مسألة أصولية. نعم بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّية تدخل في سلك المبادئ كمسألة مقدمة الواجب ومبحث الضدّ وأمثالهما فتدبّر.

١) بعد أنْ يصل الفقيه من خلال هذا العلم مثلاً الى أنَّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وأنّ ظاهر القرآن حجّة، وبعد أنْ علم بقوله تعالى: ﴿فأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله﴾، ربما يصح له أنْ يقول بوجوب الصلاة والزكاة والاطاعة، وهكذا كان من مباني هذه المسألة الفقهية بعض هذه المباحث الاصولية، ومن هنا عرّف بعضهم هذا العلم: بأنّه يبحث عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.

٢) يقال بَصَّرَه الأمر تبصيراً وتبصرة أي فهَّمَه إيّاه.

٣) بمعنى ساقني، يقال: حدا بالإبل حدواً وحداءً إذا زجرها وغنّى لها ليحثّها على السير. وفي الدعاء وتحدوني عليها خلّة واحدة أي تبعثني وتسوقني عليها خصلة واحدة وهو من حدو الإبل على ما قيل.

٤) الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين، هو الشيخ جمال الدين أبو منصور حسن صاحب «المعالم» إبن الشيخ زين الدين الشهيد الثاني، ولد «بجبع» جباع في ٢٧ شهر رمضان ٩٥٩ هق وتوفي مفتتح المحرّم سنة ١٠١١ هق في جبع. وله مؤلّفات كثيرة منها «معالم الدين وملاذ المجتهدين» برز منه جزء في أصول الفقه عرف بـ: «معالم الأصول» الذي أصبح عليه المعوّل في التدريس من عصره والى اليوم (عند بعض)، بعدما كان التدريس في الشرح العميدي على تهذيب العلّامة والحاجبي والعضدي. ←

فافتلذتُ[١] ثمار تحقيقات عند التنزّه في بساتين عوائده[٢] ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه، وأضفت مسائل الى مسائله، وفوائد الى فوائده، ونبّهت على ما في بعض إفاداته، وأعرضت عن كثير من زوائده، وإذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنّفات القوم، فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم إقتضاء المقام إلّا لذلك، فاقتصرت بأدنى مناسبة في الإقحام[٣]، بجعل الزّوائد إمّا مقدّمة لأصل أو خاتمة أو غير ذلك. وربّما أضفت أصلاً عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال، وأفردت قانوناً في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال، وسمّيته بـ: «القوانين[٤]

← راجع «أعيان الشيعة»، المجلد الخامس ص ٩٦. وقد فرغ منه ليلة الأحد الثاني من ربيع الثاني سنة ٩٩٤ هـ طبع عدة مرات وعليه حواشي وشروح وتعليقات كثيرة: منها حاشية لولده الشيخ محمد، وحاشية لسلطان العلماء وحاشية لملا صالح المازندراني وحاشية لملا ميرزا محمد المعروف بالمدقّق الشيرواني. وهذه الحواشي مطبوعة على هامش الأصل، وحاشية وشرح كبير للشيخ محمد تقي الاصفهاني ويسمى «بهداية المسترشدين» وحاشية للشيخ محمد طه نجف. وللمصنّف جزء آخر من الكتاب في الفقه ويعرف «بمعالم الفقه»، مطبوع وصل فيه الى المطلب الثالث في الطهارة من الأحداث. هذا وكتاب «المعالم» لم يؤسّس «للقوانين» فقط وإنّما أيضاً «للفصول» و «الوافية» و «الكفاية» ولكثير من الكتب في هذا الخصوص.

١) الفِلْذَةُ جمع فِلَذ وفِلْذ وأَفْلاذ، القطعة من الكبد واللّحم والذهب وغير ذلك، يقال فلذ له من المال أي أعطاه منه دفعة، وافتلذتُ له قطعة من المال افتلاذاً إذا اقتطعته.

٢) جمع العائدة وهي إسم ما عاد به عليك المفضل من صلة أو فضل. قال ابن سيده: والعائدة المعروف والصِّلة يعاد به على الانسان والعطف والمنفعة.

٣) الإقحام هو الإرسال في عجلة.

٤) القوانين: يعني الأصول، الواحد منها قانون وليس بعربي كما في «لسان العرب» وكذا ←

المحكمة[١] » ورتّبته على مقدّمة وأبواب وخاتمة[٢] .

وهذا الكتاب، مع أنّ مؤلّفه قصير الباع وقاصر الذراع[٣] وليس محسوباً

← قال الجوهري كما في « مجمع البحرين ». يقال إنَّها روميّة وإنَّها مولّدة من كانون اليونانيّة، وقيل إنها فارسية. ومهما يكن فإنَّ المقصود منها القاعدة والدستور والمقياس، يقال قانون كل شيء مقياسه، وهي تقال لمجموعة الشرائع والنُظُم التي تنظّم علاقات المجتمع سواء كان من جهة الأشخاص أو من جهة الأموال وغير ذلك من الجهات. والقوانين كثيرة أساسية ودستوريّة وتجارية وجزائية وعرفية ومدنية ... الخ، وهي أيضاً إسم آلة من آلات الطرب ذات أوتار تتحرّك بالكشتبان، وفي علم الجبر قاعدة رياضية ملخّصة بعبارة جبريّة.

١) المحكمة أي المضبوطة المتقنة، يقال آية محكمة، وهي ما اتّضح معناها وما هي محفوظة من النسخ أو التخصيص أو منهما معاً، وما كانت نظمها مستقيمة خالية من الخلل وما لا يحتمل فيها التأويل إلّا وجهاً واحداً ويقابله بكل من هذه المتشابه.

٢) أما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللّغوية. وأما الأبواب فهي سبعة: الباب الأوّل في الأوامر والنواهي، والباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم، والباب الثالث في العموم والخصوص، والباب الرابع في المطلق والمقيّد، والباب الخامس في المجمل والمبيّن، والباب السادس في الأدلّة الشرعية. وفيه مقاصد: المقصد الأوّل في الإجماع، والثاني في الكتاب، والثالث في السُّنة. وبهذه الأبحاث ينتهي المجلد الأوّل من الكتاب ليأتي المجلّد الثاني فيه تتمة الباب السادس، وفيه المقصد الرابع في الأدلّة العقلية، ثم المقصد الخامس في النسخ. وأما الباب السابع ففي الاجتهاد والتقليد. وأمّا الخاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح.

٣) قصير الباع وقاصر الذراع: الباع جمع أبواع وباعات وبيعان، قدْر مدّ اليدين، يقال طويل الباع ورحب الباع أي كريم مقتدر، وقصير الباع وضيِّق الباع أي بخيل عاجز. وأما الذراع فهو من المرفق الى أطراف الأصابع. والذرع: الوسع والطاقة فيقال ضيّق

←

من جملة من يرتكب هذا الشأن ويؤسّس هذا البنيان، وليس في مضمار الاستباق[١] إلّا كراكب القصب[٢] أو كراجل التفّت ساقه بالسّاق[٣]، فهو من فضل الله، مشتمل على ما لم يشتمل عليه زُبُر[٤] السّابقين، ومخرج لجواهره ما اختفى من الحقّائق في كنوز كلمات الفائقين، فإنْ وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقاً بالقبول، فللّه الحمد على ذلك، وإلّا فالملتمس منك الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أُنيب.

أمّا المقدّمة[٥] :

← الذرع والذراع قصرها، كما أنّ معنى سعتها وبسطها طولها. ووجه التمثيل انَّ القصير الذراع لاينال ما يناله الطويل الذراع ولايطيق طاقته، فضرب به المثل للذي سقطت قوّته دون بلوغ الأمر والاقتدار عليه.

١) في مضمار الاستباق أي في ميدان المراهنة على قطع المسافة، فشبّه معرض التعهد لطيّ المطالب العلمية بميدان الاستباق، ثم ذكر الرّاكب والرّاجل وهذا كلّه استعارة تحقيقية.

٢) والقصب هو نبات مائي يبلغ طول أحد أكبر أنواعه حوالي أربعة أمتار منتشر على ضفاف المستنقعات والغدران. ويقال: أحرز قَصَب السَّبْق أي كان الغالب. وأصله انَّهم كانوا ينصبون في حلبة السّباق قصبة فمن سبق اقتلعها وأخذها ليُعرَف أنه السّابق.

٣) والسّاق هي ما بين الكعب والركبة في الرجل، وفي قوله تعالى: التفت السّاق بالسّاق، قيل فيه التفت الدّنيا بالآخرة، وهو مروي عن أبي جعفر عليه السلام.

٤) الزِّبْرُ: الكتاب والجمع زُبُورٌ ومنه قراء بعضهم: ﴿وآتينا داوود زبُوراً﴾. والزَّبور الكتاب المزبور، والجمع زُبُر كـ: رسول ورسل.

٥) المُقَدِّمة: بكسر الدّال المشدَّدة وفتحها تطلق لغة على معان كثيرة، منها: الناصية والجبهة، وما استقبلك من الجبهة والجبين وما تقدم في الجيش، وما تقدم في الكتاب ←

← والخطاب ومن كلّ شيء أوّله. وتطلق أيضاً على ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقلياً أو عادياً أو جعلياً، كما لو قلت: كل مركّب فاسد، وكل جسم مركب؛ فكل جسم فاسد، وهذه المقدمة تعرف بمقدمة القياس وهي ما تترتب عليه النتيجة من القضايا، فكل مركب فاسد قضية كبرى، وكل جسم مركب قضية صغرى، وكل جسم فاسد نتيجة. ومنها: ما يتوقف عليه الفعل وهو بحث مختص بأرباب الأصول. ومنها: ما يتوقف عليه صحة الدليل أي بلا واسطة كما هو المتبادر، فلا يرد الموضوعات والمحمولات. وأما المقدمات البعيدة للدليل فإنّما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل.

ومنها: قضية جعلت جزء قياس أو حجة، كما في شروح «الشمسية» ص ٢٩، ٣٠ وهذان المعنيان مختصّان بأرباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس. ومنها: قضية من شأنها أنْ تجعل جزء قياس. صرّح بذلك المولوي عبدالحكيم في حاشية «شرح الشمسية» ص ٩٣ في تقسيم العلم الى النظري والبديهي، وهي على قسمين: قطعية تستعمل في الأدلّة القطعية وظنية تستعمل في الامارة. فالمقدمات القطعية سبع: الأوّليات والفطريّات والمشاهدات والمجرّبات والمتواترات والحدْسيات والوهميات في المحسوسات. والظنية أربع: المسلّمات والمشهورات والمقبولات والمقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب، كذا يستفاد من «شرح المواقف» في المقصد السّادس في المقدمات.

ومنها: ما يتوقّف عليه المباحث الآتية، فإنْ كانت المباحث الآتية العلم برمته تُسمى مقدمة العلم، وإنْ كانت بقية الباب أو الفصل تسمى مقدمة الباب أو الفصل، وبالجملة تضاف الى الشيء الموقوف كما في «الأطول».

ثم اعلم أنّه قد اشتهر بينهم أنّ مقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع في ذلك العلم. والشروع في العلم لايتوقف على ما هو جزء منه وإلّا لدار، بل على ما يكون خارجاً عنه. ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقُّفه على تصوّر العلم بوجه ←

← ما، وعلى التصديق بفائدة تترتَّب عليه سواء كان جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو لا، لكن يذكر من جملة مقدّمة العلم أمور لايتوقف الشروع عليها كرسم العلم وبيان موضوعه والتصديق بالفائدة المترتّبة المعتدّ بها بالنسبة الى المَشقّة التي لابُدَّ منها في تحصيل العلم وبيان مرتبته وشرفه ووجه تسميته باسمه الى غير ذلك.

فقد أشكل ذلك على بعض المتأخّرين واستصعبوه، فمنهم من غيّر تعريف المقدمة الى مايتوقف عليه الشروع مطلقاً أو على وجه البصيرة أو على وجه زيادة البصيرة. ومنهم من قال: الأولى أنْ يفسّر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع، وهوراجع الى ما سبق، لأنّ الاستعانة في الشروع إنّما تكون على أحد الوجوه المذكورة. ومنهم من قال: لايذكر في مقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع وإنَّما يذكر في مقدمة الكتاب. وفرّق بينهما بأنَّ مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله ومقدمة الكتاب طائفة من الألفاظ قدّمت أمام المقصود لدلالتها على ما ينفع في تحصيل المقصود، سواء كان مما يتوقَّف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم أوْ لا، فيكون من معاني مقدّمة الكتاب من غير أنْ يكون مقدمة العلم، وأيّد ذلك القول، بأنّه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنّة أنّ قولهم المقدّمة في بيان حدّ العلم والغرض منه، وموضوعه من قبيل جعل الشيء ظرفاً لنفسه وعن تكلُّفات في دفعه، فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلّية، والنسبة بين ألفاظ مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب عمومٌ من وجه، لأنَّه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدّم ولم يعتبر التوقف، واعتبر في مقدّمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم، وكذا بين مقدمة العلم ومعاني مقدّمة الكتاب عموم من وجه. ويرد عليه: أنّ ما لم يقدّم أمام المقصود كيف يصحّ اطلاق مقدمة العلم عليه لأنّ المقدّمة إما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما أو مستعارة أو حقيقة لغوية، وعلى الوجوه الثلاثة لابدّ من صفة التقدّم لما يطلق عليه لفظ المقدمة، فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقاً، ولذا قد يقال: مقدّمة الكتاب أعم، بمعنى أنَّ مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس. انتهى.

←

ففي بيان رسم[١] هذا العلم وموضوعه، ونبذ من القواعد اللّغويّة[٢].

← والجواب: بأنَّ التقدم الرتبي يكفي في المناسبة، ففيه نظر، إذْ في تصدير الأشياء المذكورة في آخر الكتاب بالمقدمة وإنْ كانت مما يتوقف عليه الشروع خفاءً. وأيضاً قد علمت انَّ منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بأمور لا يتوقف الشروع عليها وتسميتها بالمقدمة لا غير، فلابد من اعتبار التقدم المكاني وإنْ كان تعريف المقدمة بما يتوقف عليه الشروع، مقتضياً لاعتبار التقدم مطلقاً، سواء كان مكانياً أو رتبيّاً. والجواب: بأنّ التقدم ولو على أكثر المقاصد أو بعضها يكفي لصحة الاطلاق. ففيه: انّ المقدمة حينئذٍ لاتكون مقدمة العلم، بل مقدمة الباب أو الفصل مثلاً وليس الكلام فيه.

هذا وقال صاحب «الأطول»: والحق أنَّه لاحاجة الى التغيير، فإنّ كلاً مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو إما أصل الشروع أو شروع على وجه البصيرة أو شروع زيادة البصيرة فيصدق على الكلّ ما يتوقف عليه شروع، ولحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ أيضاً كما في ادخل السّوق انتهى. وهاهنا أبحاث تركناها بعد الذي مضى من الاطناب، فمن أراد فعليه بالرجوع الى شروح «التلخيص».

١) الرَّسْم بالفتح وسكون السّين المهملة في اللّغة العلامة، وعند المنطقيين قسم من المُعَرِّف مقابل للحَدّ. ومنه تام وناقص، فالرّسم التام مايتألف من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك، والرّسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان: إنّه ماشي على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحّاك بالطبع، هكذا عند الجرجاني وغيره، وعند الأصوليين أخص من الحدّ لأنّه قسم منه.

٢) اللغوية: النسبة الى اللّغة لُغَوِيّ. وعلم اللغة هو علم معرفة أوضاع المفردات، وقد يطلق على جميع أقسام العلوم العربية كما في «الدقائق المحكمة» «والمطوّل» ←

واعلم أنّ قولنا: «أصول الفقه» عَلَمَ[١] لهذا العلم، وله اعتباران[٢] من جهة الإضافة ومن جهة العلميّة.

فأمّا رسمه باعتبار العلميّة فهو: «العلم بالقواعد[٣] الممهّدة[٤] لاستنباط[٥]

← «والأطول». ونتوصل بالقواعد اللّغوية الى معرفة الألفاظ وكيفية دلالتها على المعاني الوضعية، إذ يمكن أنْ نقتدر منها على استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة. والمراد بالقواعد اللّغوية هنا ماذكره المصنّف من القانون الأوّل الى مبحث الأوامر من المسائل المتعلّقة بالحقيقة والمجاز، والحقيقة الشرعيّة والصحيح والأعم، والاشتراك والمشتق. ولايخفى عليك أنَّ تعداد هذه الأمور كلها على أنّها من القوعد اللّغوية تغليباً، فإنَّ بعضها قواعد مباديّة للفقه والأصول ولادخل لها باللّغة كمسئلتي الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم مثلاً.

١) علَم: بفتح العين واللّام عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. والظاهر أنّه يريد بالعلميّة هنا نحو ما في كلام النحاة من أنَّ الرفع علَم الفاعلية أي علامة الفاعلية، بناء على أنَّ كل إسم علامة لمسمّاه لا ما هو من قبيل علم الشخص.

٢) وله اعتباران: مثنى الاعتبار وهو الغرض والتقدير، فلأصول الفقه تعريفان: أحدهما باعتبار الاضافة، وثانيهما: باعتبار العلمية. وله معنى بكل من الاعتبارين، وجرى رسمهم على ذكر كلا المعنيين وإنْ كان المقصود هو المعنى العَلَمي.

٣) القواعد: جمع قاعدة تطلق على معان مرادف الأصل والقانون، وهي أمرٌ كلّي أي قضية كلية منطبق أي مشتمل بالقوّة على جميع جزئياته، أي جزئيات موضوعة عند تعرُّف أحكامها، أي يستعمل عند طلب معرفة أحكامها.

٤) الممهّدة: المبسّطة والموطّأة.

٥) لاستنباط: لاستخراج وإظهار الشيء بعد خفائه، وحرف اللّام يفيد كون تمهيد القواعد المذكورة مغيّا بهذه الغاية.

الأحكام الشرعيّة الفرعية[١]».

فخرج بـ: «القواعد» العلم بالجزئيّات.

وبقولنا: «الممهّدة» المنطق والعربية وغيرهما[٢] مما يستنبط منه الأحكام، ولكن لم يمهّد لذلك.

و بـ: «الأحكام» ما يستنبط منها الماهيّات[٣] وغيرها.

---

١) وقد ذكر مثل هذا التعريف أكثر المتأخرين منهم البهائي‏ؒ في «زبدة الاصول»: ص ٤١.

٢) وغيرهما: مما هو مقدمة للاجتهاد لا ممهدة له، وسيأتي بيانها في أواخر الكتاب وعدّها من الفنون.

٣) الماهيات وغيرها: قال القمي في حاشيته: المراد بالماهيات الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والنكاح والطلاق، وبغيرها مثل صفاتها كصلاة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك، فإنَّ معرفتها ليست من المسائل الفقهية حتى يكون قواعد الأصول ممهدة لإستنباطها، وإن كان يذكر في طيّ المسائل الفقهيّة، بل هي من مباديه كما سنشير إليه، فمثل مباحث الحقيقة الشرعية وماله مدخليّة في إثبات الماهيّات من القواعد، مثل جواز إجراء الأصل في إثبات المهيّات ونحو ذلك وإنْ يبحث عنها في علم الأصول، ولكنّها لم تمهّد لمعرفة الماهيّات من حيث إنّها معرفة الماهيات، بل لأصل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليترتّب عليها أحكامها. ولو لم يعتبر قيد الحيثية لانتقض الحد بكثير من مسائلها. مثلاً من جملة مسائل الأصول انَّ عدم الدّليل دليل العدم، وانَّ وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم، ونحو ذلك، مع أنّه يستنبط منها غير الأحكام الشرعية أيضاً، وإنَّما فسّرنا الماهيات بذلك لا كما فعله صاحب «المعالم» في تعريف الفقه، حيث جعل الأحكام احترازاً عن الذّوات كزيد والصفات كشجاعته والأفعال كخياطته، ولا كما فعله غيره من جعله احترازاً عن القواعد الممهّدة لإستنباط الصنائع، لأنَّ قيد الاحتراز هو في الحدّ لابد أنْ

←

و بـ: «الشرعيّة» العقليّة.

و بـ: «الفرعيّة» الأُصوليّة.

وأمّا «رسمه» باعتبار الإضافة، فـ: «الأُصول» جمع أصل وهو في اللّغة ما يبتنى عليه شيء، وفي العرف يطلق على معان كثيرة، منها الأربعة المتداولة في ألْسِنَة الأُصوليين وهي: الظّاهر، والدليل، والقاعدة، والاستصحاب[١]، والأوْلى هنا إرادة اللّغوي ليشتمل[٢] أدلّة الفقه إجمالاً، وغيرها من عوارضها[٣]، ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما[٤].

← يكون محتاجاً إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، إذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لأمثال ذلك فلا اختصاص للأحكام بذلك، فلابد أنْ يجعل المحترز عنه من الأمور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الأحكام.

١) الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب: المراد من الظاهر الأصل في الاستعمال الحقيقة أي ظاهر استعمال اللّفظ مجرداً عن القرينة في مقام التفهيم إرادة الحقيقة. ومن الدليل قول الفقيه بعد بيان حكم المسألة آية كذا أو رواية كذا هي الدليل إليه. ومن القاعدة الأصل في فعل المسلم الصحة، القاعدة المستنبطة من الأدلّة الشرعية حمله على الصحة. ومن الاستصحاب الأصل في المتطهر الشاك في الحدث الطهارة أي الاستصحاب يقتضي البناء عليها.

٢) ارادة اللّغوي ليشتمل: ظاهر سياق العبارة كون اللّام للتعليل مراداً به بيان وجه الأولويّة، غير أنّه وجه الأولويّة في الحاشية بقوله: لئلّا يلزم النقل المرجوح عليه كانت اللّازم للغاية المفيدة لفائدة الشيء، يعني انَّ في الفوائد المترتبة على إرادة اللّغوي أنّه يشمل الأمور المذكورة.

٣) وغيرها من عوارضها: وغير الأدلّة من عوارضها كمبحث التعارض.

٤) وغيرهما: أي غير الاجتهاد والتقليد مثل البحث عن عدالة الرّواة وأقسام الرّواية ونحوهما. وفي بعض النسخ إفراد الضمير أي غير المذكورات.

و «الفِقْه» في اللّغة: الفهم[١].

وفي العرف: هو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

والمراد بـ: «الأحكام» هي النسب الجزئيّة[٢]، وبـ: «الشرعيّة» ما من شأنه أنْ يؤخذ من الشّارع وإنْ استقلّ بإثبات بعضها العقل أيضاً.

فخرج بـ: «الشرعيّة» العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك، كبيان أنّ الكُلّ أعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان.

و بـ: «الفرعيّة» ما يتعلّق بالعمل بلا واسطة[٣]، فخرج بها الأُصولية وهو ما لا

---

١) والفقه في اللّغة الفهم كقوله تعالى: ﴿قالوا يا شُعيبُ ما نَفْقَه كثيراً مما تقول﴾. أي ما نفهم. والمراد بالفهم الادراك. وهذا الذي فسّره بأنّه هيئة للنفس بها يتحقّق معنى ما تحسّ. وقيل هو جودة الذّهن من حيث استعداده واكتساب المطالب والآراء، وكان هذا مراد من فسّره بسرعة الانتقال من المبادئ الى المطالب.

٢) والمراد بالأحكام هي النّسب الجزئية: هذا على ما في بعض النسخ، وما في بعض آخر التعبير بالنسب الخبرية وهو الأصح بالنظر الى الاصطلاح وإنْ صحت النسبة الجزئية أيضاً، لأنّ كل نسبة خبرية جزئية. ووجه الأصحيّة انَّ الأحكام المأخوذة في الحدّ عبارة عن مسائل الفقه المدوّنة في كتبه المستنبطة من الأدلّة التفصيلية، ومسألة كل علم عبارة عن النسبة الخبرية التي يستدلّ عليها في الفنّ، هذا مع انّ الحكم على ما ضبطه علماء المنطق النسبة الخبرية، والفرق بينها وبين النسبة الجزئية بالعموم والخصوص، إذ أنّ النسبة الجزئية إنشائية، ومن هنا قد يرجّح نسخة النسبة الجزئية باستلزام إرادة الخبرية انتقاض عكس التعريف بالنسبة الانشائية كما في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾. ونظائرهما.

٣) وبالفرعيّة مايتعلّق بلا واسطة: مفاده أنّ الحكم الفرعي يعتبر فيه كون تعلّقه بعمل المكلّف بلاواسطة. والمراد بالواسطة المنفية منها: الواسطة في العروض بأنَّ لايكون

←

يتعلّق بالعمل بلا واسطة[١] ، وإنْ كان لها تعلّق بعيد[٢] .

← بحيث تعلّق بغيره أوّلاً وبالذات وعلى وجه الحقيقة. وبعمل المكلّف ثانياً وبالعرض وعلى وجه المجاز لا الواسطة في الثبوت كالعلّة بالقياس الى معلولها، ولا الواسطة في الاثبات أعني ما يكون علّة للعلم بالشيء كالدليل بالقياس الى مدلوله ، وإلّا لم يبق مصداقاً للحدّ لوجود الوسائط في الثبوت لجميع الأحكام الشرعية، بناء على ما عليه العدلية من أنّها تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، ولوجود الوسائط في الاثبات لها لأنّها بأسرها ما عدا الضروريات مداليل للأدلّة . هذا كما في حاشية القزويني.

١) مالا يتعلّق بالعمل بلاواسطة: اعتبر رجوع النفي منها تارة الى المقيّد وهو المتعلّق، وأخرى الى قيده وهو عدم الواسطة، فاعتبار رجوعه الى الأوّل ينفي أصل التعلّق، وباعتبار رجوعه الى الثاني ينفي عدم الواسطة فيوجب ثبوت التعلّق بضابطة انّ النّفي في النّفي اثبات. فمفهوم تعريف الأصولية ينحلّ الى قسمين: أحدهما: ما لاتعلّق له بالعمل أصلاً كمسائل أصول الفقه التي تتعلّق بالأدلّة باعتبار كونها من عوارضها ولا ربط لها بالعمل. وثانيها: مالا يتعلّق به إلّا بواسطة وهو الأصولية الاعتقادية كوجوب الاعتقاد بوجود الواجب ووحدانيته وعدله ونبوّة الأنبياء عليهم السلام ونحو ذلك من المعارف المعتبرة في الايمان، فإنَّ هذا الحكم بملاحظة كون الاعتقاد بالأمور المذكورة من شروط صحة العبادات مما يصح اعتبار تعلّقه بالعبادات. ثانياً: وبالعرض وعلى سبيل المجاز بأن يقال يجب الصلاة مع الاعتقاد بالوحدانية وغيرها مثلاً بعد تعلّقه بنفس الاعتقاد أوّلاً وبالذّات وعلى سبيل الحقيقة، فهو بهذا الاعتبار لا يسمى حكماً فرعياً، بل الحكم الفرعي هو الذي يعرض للصلاة أوّلاً وبالذّات وعلى سبيل الحقيقة كالوجوب العارض لها المستفاد من قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ ونظائره. ذلك كله كما في حاشية السيد القزويني رحمه الله.

٢) وإن كان لها تعلّق بعيد: أي وإن كان للأصولية تعلّق بعيد أي مع الواسطة كالوجوب المتعلّق أوّلاً، وبلا واسطة بمعرفة الله سبحانه وتعالى وهي أمر قلبي. وثانياً بالصلاة حيث إنّ المعرفة شرط لصحتها فالوجوب المتعلّق أوّلاً بالصلاة من الفرعيّة، والوجوب المتعلّق أوّلاً بالمعرفة والواسطة بالصلاة من أصول الدّين.

وهاهنا إشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بأنّه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين، مع كون الكتاب من أدلّة الأحكام، وهو أيضاً خطاب الله، فيلزم اتّحاد الدليل والمدلول[١].

واستراح الأشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي، والدليل هو اللّفظي[٢].

وفيه: مع أنّ الكلام النفسي فاسد في أصله، انّ الكتاب مثلاً حينئذ كاشف عن المدّعى، لا أنّه مثبت الدعوى، فلايكون دليلاً في الاصطلاح.

---

١) ولزوم اتحاد الدليل والمدلول في الأحكام المستفادة من الكتاب حيث إنّ الدليل والمدلول كلاهما خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلّف؛ فيصير مفاد الحد حينئذ أنَّ الفقه هو العلم بخطابات الله عن خطاباته تعالى. وحاصل رفع اشكال اتحاد الدليل والمدلول انَّ كلاً من الكتاب والحكم المستفاد منه وإنْ كان عبارة عن خطاب الله إلّا أنَّ الأوّل خطاب بمعنى الكلام اللّفظي، والثاني خطاب بمعنى الكلام النفسي، فالدليل والمدلول متغايران.

٢) لقد خالف الأشاعرة غيرهم في أنّ الخطاب الذي هو الكلام يطلق على اللّفظي والنفسي على سبيل الاشتراك اللّفظي، وبعضهم أفرط في جعله حقيقي في الثاني مجازاً في الأوّل كقول الشاعر: إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلاً، ولكن غير الأشاعرة جعلوه حقيقة متحدة في اللّفظي، فيكون مجازاً في النفسي. والكلام اللّفظي هو المؤلّف من الأصوات والحروف المفهِم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة أم غيرها كالشجرة، فإنّه يقال عرفاً انَّ الله تعالى تكلّم مع نبيه موسى عليه السلام مع أنّه سبحانه أوجد الصوت في الشجرة. والكلام النفسي هو المعنى القائم في نفس المتكلّم لا من حيث حصوله في ذهن السّامع وهو مدلول الكلام اللّفظي. وقد زعمت الأشاعرة كون كلامه تعالى هو النفسي وهذا فاسد في أصله كما صرّح المصنّف.

والذي يخالجني[1] في حلّه، هو جعل الأحكام عبارة عمّا علم ثبوته من الدِّين بديهة بالإجمال، والأدلّة عبارة عن الخطابات المفصّلة. فإنّا نعلم أوّلاً بالبديهة أنّ لأكل الميتة وأكل الرّبا أو غيرهما حكماً من الأحكام، ولكن لانعرفه بالتفصيل إلّا من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ﴾[2]، ﴿وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّم الرِّبا﴾[3] ونحو ذلك.

وهاهنا إشكال آخر، وهو: إنّ الأحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية[4]، فموضوعاتها خارجة، وقد تكون نفس العبادة، ولا ريب أنّ معرفة ماهيّة العبادة وظيفة الفقه، فلا ينعكس الحدّ[5].

ويمكن دفعه: بالتزام الخروج، لأنّ تلك الموضوعات من جزئيّات موضوع العلم[6]، وتصوّر الموضوع وجزئيّاته من مبادئ العلم، والمبادئ قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره. وتصوّر الموضوع وأجزائه وجزئياته[7] يحصل

---

١) أي الذي خامرني ونازعني فيه فكر.

٢) المائدة: ٣.

٣) البقرة: ٢٧٥.

٤) النسب الجزئية كقولنا الصلاة واجبة والزكاة واجب وشرب الخمر حرام، وكذا الزنا ونحو ذلك.

٥) أي لايكون جامعاً لأفراد محدوده بأن يصدق كلّما صدق المحدود حتى لايكون شيء من أفراده خارجاً عن الحدّ. سمي به لأنّه عكس الاطّراد وهو المنع من دخول غير الأفراد، بأن يصدق المحدود كلما صدق الحدّ حتى لايدخل في الحدّ ما لايصدق عليه المحدود.

٦) أي من جزئيات موضوع علم الفقه لا من موضوع علم الاصول، لأنَّ نفس ماهيّة العبادة من أفعال المكلّفين الذي هو موضوع علم الفقه.

٧) تصوّر الموضوع في الفقه كتصوّر الصلاة مثلاً، وأجزائه كتصوّر الركوع والسجود، وجزئياته كتصوّر الصلوات اليومية والآيات وغيرها.

غالباً في أصل العلم، ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طيّ مسائله.

وقولنا: «عن أدلّتها» من متعلّقات العلم لا الأحكام، فخرج علم الله وعلم الملائكة والأنبياء، ويمكن إخراج الضّروريّات أيضاً عن ذلك، فإنّها من جملة القضايا التي قياساتها معها[١]، ولا يسمّى ذلك في العُرف استدلالاً، ولا العلم الحاصل معها علماً محصّلاً من الدّليل وإن كان تلك الضّرورة علّة لتلك العلوم في نفس الأمر.

وأمّا إخراج مطلق القطعيّات عن الفقه ـ كما يظهر من بعضهم[٢] ـ فلاوجه له، إذْ الاستدلال قد يفيد القطع، وقبله لم يكن قطع بالحكم.

وخرج بـ: «التفصيلية» علم المقلّد في المسائل، فإنّه ناشئ عن دليل إجمالي

---

١) والمراد من الضروريات هو ما سلّم ثبوتها في الدين، فلايفتقر العلم بها الى دليل، فإنَّها من جملة القضايا التي لاتحتاج الى قياس واستدلال، بل قياساتها معها، أي انّ العقل لايصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوّليات، بل لابد لها من وسط، إلّا أنَّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذّهن حتى يحتاج الى طلب فكر، ويقال لها: الفطريّات كقولنا: الاثنين خمس العشرة، والزنا حرام. والمراد بالقياس هنا الصغرى والكبرى. مثلاً الزنا حرام قضية ضرورية قياسها معها، فإنَّ العقل بعد تصوّر الطرفين يجزم بأنَّ الزّنا مما سلّم حرمته في الدين بحيث يعلمه عموم الناس، وكلما سلّم حرمته كذلك فهو حرام، فالنتيجة انّ الزّنا حرام.

٢) الظاهر انّ ذلك البعض هو الشيخ البهائيّ حيث قال في «زبدته» ص ٤٠: والقطعيات ليست فقهاً ومن ثم لا اجتهاد فيها، إذ الظاهر في كلامه ﷺ الاطلاق، كما لايخفى. ولكن الانصاف انَّ قوله: ومن ثم لا اجتهاد فيها يدل على انّ المراد بالقطعيّات التي تكون قبل الاجتهاد قطعيّاً لا مطلقاً، إذ القطعيّات الحاصلة في ضمن الاجتهاد من الفقه.

مطّرد[١] في جميع المسائل، وهو أنّ كلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقّي، هكذا قرّره القوم.

أقول: ويرد عليه، أنّ ذلك الدّليل الإجمالي بعينه موجود للمجتهد، وهو أنّ كلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلّديّ.

فإنْ قلتَ: نعم، ولكن له أدلّة تفصيليّة أيضاً مثل: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[٢] ونحوهما، والمراد هنا تلك، وليس مثلها للمقلّد.

قلت: للمقلّد أيضاً أدلّة تفصيليّة، فإنّ كلّ واحد من فتاوى المفتي في كلّ واقعة دليل تفصيلي لكلّ واحد من المسائل، فالأولى في الإخراج التمسّك بإضافة الأدلّة الى الأحكام وإرادة الأدلّة المعهودة، فإنّ الإضافة للعهد، فيكون التفصيليّة قيداً توضيحيّاً.

ثم إنّ ما ذكرته، بناء على عدم الإغماض عن طريقة القوم رأساً. وإلّا فأقول: إنّ ما ذكره القوم من كون التفصيليّة احترازاً عن علم المقلّد، إنّما يصحّ إذا كان ماذكروه من الدّليل الإجمالي للمقلّد دليلاً لعلمه بالحكم، وليس كذلك، بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجّة عليه. كما أنّ الدّليل الإجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضاً كذلك، فلايحصل بذلك احتراز عمّا ذكروه.

ويمكن أنْ يقال: انّ قيد «التفصيلية» لإخراج الأدلّة الإجمالية كما بيّنّا سابقاً

---

١) المطّرد هو العام الذي لاشذوذ فيه ومنه القاعدة المطّردة. وسمّي دليل المقلّد بالاجمالي لانتسابه الى الاجمال، والذي يقابله التفصيلي أي المنتسب الى التفصيل من الفصل بمعنى الفرقة بين شيئين. ومعناه كونه عن أوساط متعدّدة متفرقة يختص كل واحدة بطائفة من المسائل كالكتاب والسنة والاجماع والعقل، وبهذا عرّف خروج علم المقلّد بقيد التفصيلية.

٢) البقرة: ٤٣ و٨٣ و١٠١، النساء: ٧٧، النور: ٥٦، المزمل: ٢٠.

من أنّ ثبوت الأحكام في الجملة من ضروريّات الدِّين، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والأخبار الدالّة على ثبوت التكاليف إجمالاً، أدلّة لكن إجمالاً لا تفصيلاً. وهذا لا يسمّى فقهاً، بل الفِقْه هو معرفة تلك الأحكام الإجمالية من الأدلّة التفصيليّة.

والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك، ولم يسبقني الى ما ذكرته أحد فيما أعلم.

ثمّ إنّهم أوردوا على الحدّ بأمرين[١]:

الأوّل: أنّ «الفقه» أكثره من باب الظنّ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّي الدلالة أو السّند، فما معنى العلم[٢]؟

وأُجيب عنه بوجوه، أوجهها:

أنّ المراد بـ: «الأحكام» الشرعيّة أعمّ من الظاهريّة والنفس الأمريّة[٣]، فإنّ

---

١) و قد ذكرهما في «المعالم» ص ٦٩

٢) فما معنى العلم: بعدما عرّفناه بأنّه إدراك الشيء بحقيقته أو المعرفة واليقين. وبناء على ما مرّ لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرَّف لخروج أغلب مسائل الفقه عنه لكونها ظنيّات باعتبار أدلّتها دلالة أو سنداً أو هما معاً، حيث منها ما هو ظنّي الدلالة والسند معاً كخبر الواحد في متن كان من الظواهر. ومنها ما هو ظنّي الدلالة مع قطعيّة السند كظواهر الكتاب. ومنها ما هو ظنّي السند مع قطعيّة الدلالة كخبر الواحد في متن كان من قبيل النصوص مثلاً.

٣) المراد بالأحكام الشرعية أعم من الظاهريّة والنفس الأمرية أي معنى يعمّ القسمين، بأنْ يكون أمراً جامعاً لهما وقدراً مشتركاً بينهما، و هو الحكم الفعلي الذي هو عبارة عمّا تعلّق بالمكلَّف ووجوب التعبد به بحيث يستحق العقاب على مخالفته.

والحكم النفسي الأمري هو الحكم الواقعي، و هو في عرفهم عبارة عما يتعلّق بالواقعة ←

ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم، هو حكم الله الظاهري بالنسبة إليه، كالتقيّة في زمان المعصوم، فإذا سمع المكلّف من لفظه يحصل العلم به مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمريّ، ولكن هو حكم الله بالنسبة إليه، والى ذلك ينظر قول من قال[١]: إنّ الظنّ في طريق الحكم لا في نفسه، وإنّ ظنيّة الطريق لاينافي قطعيّة الحكم، وذلك لا يستلزم التصويب كما توهّمه بعض الأصحاب[٢].

← لعنوانها الخاص. ويقابلها الحكم الظاهري، وهو عبارة عما يتعلّق بها، بوصف كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع أي لجهالة حكمها الواقعي بالمعنى المقابل للعلم اليقيني، سواء كان مشكوكاً فيه بمعنى تساوي الطرفين كما في موارد الأصول العلمية من أصل الإباحة وأصل البراءة والاستصحاب وأصل الاشتغال أو مظنوناً كما في موارد الأدلّة الظنيّة المفيدة للظنّ بحكم الله الواقعي، ولذا يقال انّ ظنّ المجتهد بعد إنسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري في حقه. كما أفاده القزويني أعلى الله مقامه. هذا وفي جعل التقيّة حكماً ظاهريّاً خروج عن الاصطلاح، بل هو نوع من الحكم الواقعي، غير أنّه واقعي ثانوي قبالاً للواقعي الأوّلي، ولذا قد يجامع العلم بالواقعي الاوّلي ولايعتبر فيه الجهل بالحكم الواقعي الذي هو معتبر في الحكم الظاهري، فعلى هذا جعل التقيّة حكماً ظاهرياً فيه كلام.

١) كالعلّامة.

٢) والذي توهم الاستلزام «في المعالم» ص ٧١ في حد الفقه الذي اعترض على العلّامة حيث أجاب عن الاشكال من أنّ الظنّ في طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنيّة الطريق لاتنافي علمية الحكم. أي جعل الطريق الى الحكم الشرعي من الأدلّة الظنيّة كالكتاب وغيره. وانَّ ظنيّة هذه الأدلّة الناظرة الى الواقع لاتنافي قطعيّة الحكم الظاهري، وصيرورة المظنون حكماً واقعياً في حقه بعنوان القطع، وهذا عين مذهب المصوّبة القائل بأنْ ليس لله تعالى سبحانه في الوقائع قبل اجتهاد المجتهد حكم معيّن، فإذا اجتهد وأدّى اجتهاده الى الظنّ يصير ذلك المظنون حكماً واقعياً في حقه وحق مقلّده، وليس هذا مراده ﷺ. والظاهر انّ مراده انَّ لله تعالى أحكاماً واقعية يشترك فيها العالم والجاهل، وجعل ظنّ المجتهد حكماً ظاهرياً.

ومنها: أنّ المراد بـ «العلم» هو الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح فيشمل الظنّ، وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود[١].

ومنها: أنّ المراد به العلم بوجوب العمل به.

ومنها: أنّ المراد العلم بأنّه مدلول الدّليل.

وكلّها بعيد.

والثاني: أنّ المراد بالأحكام إنْ كان كلّها ـ كما هو مقتضى ظاهر اللّفظ ـ فيخرج عنه أكثر الفقهاء[٢] لو لم يخرج كلّهم، وإنْ كان البعض، فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدّليل.

والجواب: أنّا نختار أوّلاً: إرادة الكلّ، ولكنّ المراد بالعلم التّهيّؤ والاقتدار والملَكَة[٣] التي بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلّة، ولا ينافي ذلك ما مرّ

---

١) فيشمل الظن إذ إنَّ الاعتقاد الرّاجح مع المنع من النقيض علم وبدونه ظنّ وهو مجاز، ويبعد استعمال المجاز في تعريف الفقه وغيره من الحدود.
وقوله: العلم بمعنى الظنّ مجاز إستعاري بعلاقة المشابهة في رجحان الحصول في الذهن، وبمعنى الاعتقاد الرّاجح مجاز مرسل بعلاقة ذكر الخاص وإرادة العام. هذا والقول في المراد من العلم بين الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح، الأوّل للشيخ البهائي في «الزبدة» ص ٤٠، والثاني لصاحب «المعالم» فيه عند سؤال الظن في حد الفقه ص ٧١.

٢) أي علم أكثر الفقهاء.

٣) بعد أنْ أفصح عن المراد من العلم بأنَّه التهيؤ والاقتدار والملكة يمكن أنْ يقال ما الفرق بين هذه الثلاثة وما الفائدة من ذكرها جمعاً. قلت: ما ذكره شارح «المطالع» في شرحه للديباجة: أنَّ النفس الناطقة لها أربع مراتب اختصّ كل مرتبة بإسم أحدها وقت خلوّها عن العلوم في أوّل الخلقة قبل حصول المبادئ الأوّليّة لها تسمى بالعقول الهيولاني «الهيولى والهيّولى جمع هيوليات وهي المادة الأُولى والنسبة إليه هيوليّ وهيولانيّ ـ يونانية ـ» تشبيهاً لها بالهيولا الخالية في نفسها عن جميع الصّور القابلة ←

من الأجوبة عن السّؤال الأوّل، من جهة أنّها مبتنية على جعل العلم بمعنى الإدراك ما هو الظّاهر فيما ذكر متعلّقه، سواء كان الإدراك يقينياً أو ظنيّاً. والملكة لا تتّصف بالظنيّة والعلميّة(١) ، لأنّا نقول: الملَكَة معنى مجازيّ للعلم بمعنى الإدراك، فتتّصف بالظنيّة والعلميّة باعتبار الإدراك أيضاً(٢).

← إيّاها، يعبر عنه بالتهيؤ المطلق أيضاً. ثانيها بعد حصول المبادئ المذكورة وقبل ترتيب المقدمات تسمى العقل بالملكة المعبّر عنه بالتهيؤ القريب والاقتدار أيضاً. ثالثها بعد الحصول والترتيب والانتقال الى النتائج النظريّة تسمى العقل بالفعل. رابعها بعد حصول الثلاثة بحيث صارت مخزونة عند النفس وحصّله متى شاءت بلا حاجة الى ترتيب المقدمات تسمى بالعقل المستفاد. وهذه المرتبة مختصة بالمعصومين عليهم أفضل الصلاة والتسليم، ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿**يكاد زيتُها يضيء ولو لم تمسَسه نار**﴾. وفي بعض الكتب تسمية الرّابع باسم الثالث وبالعكس. إذا عرفت كل هذا تعلم أنّ المراد من العلم في الحدّ ليس المرتبة الأُولى أي التهيؤ المطلق، لحصول هذا في جميع أفراد الانسان في بداية الخلقة، فبإرادته لم يكن الحدّ مانعاً، فلذا قيّده بعضهم بالتهيؤ القريب. ولا المرتبتين الأخيرتين أيضاً، إذ بإرادة كل واحدة منها لم يكن النقض المذكور مدفوعاً لعدم حصول ترتيب المقدمات والانتقال الى النتائج لأكثر الفقهاء، بل المراد منه هو المرتبة الثانية أعني العقل بالملكة، ولمّا فسّر المصنف ﷺ العلم بالتهيؤ جمع بينه وبين الاقتدار للاحتراز عن المرتبة الاولى ثم تأكيداً لعدم إرادة الأُولى أتى لجامع بينهما وهو الملكة.

١) فلا يقال إنّها ظنّ ولا يقال إنّها علم.

٢) فيقال للملكة ظنيّة، ويقال لها علمية باعتبار كونها سبب الادراك. فكما يتّصف الادراك بالظنيّة والعلمية وهو المسبب، فكذلك تتّصف الملكة بهما أيضاً وهي السبب. ويحتمل أنْ يكون المراد منه أنّ الملكة كما تتّصف بالظنيّة والعلمية على القولين الأوّلين، أعني أخذ العلم بمعنى القطع أو الظنّ، كذلك تتّصف بهما على القول الثالث باعتبار الإدراك، أعني أخذ العلم بمعنى الاعتقاد.

فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين: إنّ المراد الملَكَة التي يقتدر بها على الإدراكات اليقينيّة، وبناء على جعله بمعنى الظنّ؛ الملَكَة التي يقتدر بها على الإدراكات الظنيّة، غاية الأمر أنّه يلزم على إرادة الظنّ من العلم[١] سبك مجاز من مجاز، فالعلم بالحكم مجاز عن الظنّ به، والظنّ به مجاز عن ملَكَة يقتدر بها على تحصيل الظنّ به، وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين[٢].

فالعلم على أوّل الوجهين استعارة للظنّ بمشابهة وجوب العمل. كما أنّ في الصّورة السّابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول، أو مجازاً مرسلاً بذكر الخاصّ وإرادة العامّ، ثمّ يترتّب على ذلك إرادة الملكة من ذلك بعلاقة السّببيّة والمسبّبيّة.

ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الأخير أيضاً، وهو أردء الوجوه[٣]، وأمّا على ما اخترناه من الوجه الأوّل فلايلزم ذلك[٤].

وثانياً: إرادة البعض، ونقول: إمّا أنْ يمكن تحقّق التجزّي، بأنْ يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ ـ كما هو حقّه دون بعض ـ أو لا يمكن.

---

١) كما في القسم الأوّل من الوجه الثاني في قوله: ومنها انَّ المراد بالعلم هو الظنّ.
٢) فيلزم سبك المجاز من المجاز على الوجهين الأخيرين، وهما العلم بوجوب العمل به والعلم بمدلولية الدليل.
٣) الوجه الأخير بأنّه مدلول الدليل هو أفسد الوجوه. وقد توجّه الأردئية بعدم كون الفقه هو العلم بمدلولية الأحكام للأدلّة، بل هو العلم بنفس الأحكام.
٤) الوجه الأوّل وهو جعل العلم بمعنى اليقين، فلايلزم سبك مجاز من مجاز، بل يلزم سبك مجاز وهو الملكة من حقيقة وهي اليقين، وكذا لايلزم ذلك على الوجهين الأخيرين كما عرفت.

فعلى الثاني ، فلاينفكّ الفرض عن المجتهد في الكلّ.

وعلى الأوّل كما هو الأظهر، فإمّا أنْ نقول بحجّيته وجواز العمل به كما هو الأظهر أو لا.

وعلى الأوّل فلا إشكال أيضاً لأنّه من أفراد المحدود.

وعلى الثاني، فإنْ قلنا: إنّ التعريف لمظلق الفقه فيصحّ أيضاً.

وإنْ قلنا: إنّه للفقه الصحيح، فيقع الاشكال في إخراجه.

واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل بـه ، بأنّ ذلك[١] خرج عن العلم، فإنّه ليس بذلك[٢] .

ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضاً[٣] : بأنّه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعيّاً حقيقياً ولا ظاهرياً، لأنّ الدّليل لم يقم على ذلك فيه[٤] .

وأمّا موضوعه[٥] : فهو أدلّة الفِقْه وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

---

١) أي الفقه الذي لايجوز العمل به وهو غير الصحيح خرج من اعتبار وجوب العمل به بعد العلم فليس بباق حتى يحتاج الى الاخراج.

٢) أي الفقه غير الصحيح ليس مما يجب العمل به لفرض عدم حجيته.

٣) من أنّ المراد بالأحكام الشرعية أعمّ من الظاهرية والنفس الأمريّة، وفي حاشية هو أخذ العلم بمعنى الظن أو الاعتقاد الرّاجح، الأوّل مختار الشيخ البهائي والثاني خيرة صاحب «المعالم» كما مرّ.

٤) إذ إنّه لم يثبت ما أدركه ظناً أو اعتقاداً راجحاً لأنّه لم يقم الدليل على أنّ ما أدركه المتجزّي حكماً شرعياً حقيقياً أي واقعياً ولا ظاهرياً في علم المقلّد.

٥) وموضوعه: انّ كل قضية كلّية أو جزئية موجبة كانت أو سالبة فهي مركّبة من حدّين يسمّى أحدهما الموضوع والآخر المحمول، مثال ذلك قولك: النار حارة فالنار هي ←

وأمّا الاستصحاب، فإنْ أُخذ من الأخبار فيدخل في السُنّة، وإلّا فيدخل في العقل[1].

وأمّا القياس فليس من مذهبنا.

← الموضوعة والحرارة هي المحمولة. قالوا: إنَّ كل علم من العلوم المدوّنة لابد فيه من أمور ثلاثة: الموضوع والمسائل والمبادئ وسميت بأجزاء العلوم. وهذا القول مبني على المسامحة، فإنَّ حقيقة كل علم مسائله. وعدّ الموضوع والمبادئ من الأجزاء إنَّما هو لشدة اتصالهما بالمسائل التي هي المقصودة في العلم.

ملاحظة: ويبدو أن المصنف لم يذكر غاية هذا العلم لوضوحها وهي الترقي عن حضيض التقليد في الدِّين الى أوج الاستدلال واليقين.

١) ويظهر انَّ المصنف قد خص الاستصحاب بالذكر دون البراءة والاحتياط والتخيير كعمل بعض القدماء كالمحقق في «المعتبر» حيث قال في الفصل الثالث في «مستند الأحكام» ١/٢٧: وهي عندنا خمسة: الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاستصحاب. وقد اشار المصنف هنا الى مبنى حجّية الاستصحاب فإنْ كان على التعبّد بالأخبار كما عند المتأخرين فهو داخل في السنة وإنْ كان من العقل صار دليلاً عقلياً. وفي كل هذا كلام.

قانون

اللّفظ قد يتّصف بالكلّية والجزئيّة باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى، فما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة؛ فجزئي، وما لايمنع؛ فهو كلّي.

فإن تساوى صدقه في جميع أفراده؛ فهو متواطٍ، وإلّا؛ فمشكّك[1].

وهذا التقسيم في الاسم واضح، وأمّا الفعل والحرف؛ فلايتّصفان بالكلّيّة والجزئية في الاصطلاح، ولعلّ السرّ فيه، أنّ نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلّة التي يمكن تصوّرها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقلّ بالمفهوميّة، بل

---

١) قال في شروح «الشمسية» ٢١١/١: «مجموعة حواش وتعليقات» بأنَّ الكلي لايخلو إما أن يكون حصوله في أفراده الذهنية والخارجية على السوية أو لا، فإنْ تساوت الافراد الذهنية والخارجية في حصوله وصدقه عليها يسمى متواطئاً لأنَّ افراده متوافقة في معناه من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس، فإنَّ الانسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسويّة، والشمس لها أفراد في الذّهن وصدقها عليها أيضاً بالسويّة. وإنْ لم يتساوى الافراد، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر يسمّى مشكَكاً. والتشكيك على ثلاثة أوجه: التشكيك بالأولويّة والتشكيك بالتقدم والتأخر والتشكيك بالشدة والضعف.وإنما سمي مشكَكاً لأنَّ أفراده مشتركة في أصل المعنى ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة. هذا كله عند المنطقي، وأما المتواطئ الأصولي هو ما تساوى ظهوره في جميع أفراده من حيث الظهور والخفاء. والمشكك الأصولي ما لايتساوى ظهوراً وخفاءً في جميع الأفراد.

ومع التأمل تجد أنَّ مناط التواطئ والتشكيك عند الأصولي ليس هو التساوي وعدم التساوي أي التفاوت في الأولويّة، والأولويّة والشدة والضعف كما هو عند المنطقي، بل التساوي والتفاوت من حيث الظهور والخفاء الناشئ عن اختلاف أفراد المعنى في الشيوع والندرة وعدم اختلافها فيه.

هو أمر نسبيّ رابطيّ وآلة لملاحظة حال الغير[١] في الموارد المشخّصة المعيّنة، ولايتصوّر انفكاكها أبداً عن تلك الموارد، فهي تابعة لمواردها، وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي، فإنّ له وضعين: فبالنسبة الى الحدث كالإسم، وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف.

وأمّا أسماء الإشارة والموصولات والضمائر ونحوها[٢].

فإنْ قلنا بكون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً، فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع، فلابدّ أن لايتّصف بالكلّية والجزئية، وإنّما المتّصف هو كلّ واحد من الموارد الخاصّة.

ولعلّ ذلك هو السرّ في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والألفاظ إليها.

وأمّا على القول بكون الموضوع له فيها عاماً كالوضع كما هو مذهب قدماء أهل العربية[٣]، فهو داخل في الكلّي؛ فيكون مجازاً بلا حقيقة، لأنّ الاستعمال لم يقع

---

١) فالأمر النسبي كالنسبة بين السير والنجف، والرّابطي يربط النجف بالسير، والآلة يلاحظ به حال السير كما يلاحظ به حال النجف كما في قول القائل: سرت من النجف الى الإمام الحسين عليه السلام. هذا وقد شبّه المعنى الحرفي بظلّ الشاخص، فكما أنَّ الظلّ موجود بوجود الغير من الشاخص مثلاً فكذلك المعنى الحرفي لأنَّه موجود بوجود الغير أي مدخوله ومتعلّقه.

٢) كالاستفهام والنفي والاستثناء به.

٣) هناك قول بأنَّ الوضع عام والموضوع له خاص ينسب الى جماعة ومنهم السيد الشريف كما في حاشية، وقول بأنَّ الوضع عام والموضوع له أيضاً عاماً وقد حكي هذا القول عن الإسنوي والتفتازاني وأبي حيّان و الرضي وغيرهم من قدماء أهل العربية ←

إلّا في الجزئيات.

ثمّ إنّ اللّفظ والمعنى إمّا يتّحدا؛ بأنْ يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللّفظ متّحد المعنى والمعنى متّحد اللّفظ أو لا.

فإنْ تكثّر كلّ منهما؛ فالألفاظ متباينة، سواء توافقت المعاني أو تعاندت.

وإنْ تكثرّت الألفاظ واتّحد المعنى؛ فمترادفة.

وإن اتّحد اللّفظ وتكثّرت المعاني، فإنْ وضع لكلّ منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته، سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدّد الواضعون أو عدم التذكّر أو مع التذكّر ولكن لم يلاحظ المناسبة؛ فمشترك، ويدخل فيه المرتجل[١].

ورُبَّما جُعِل قسيماً له نظراً الى أنّ المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر، وإن كان من جهة عدم المناسبة أيضاً بخلاف المرتجل، فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعيّة، وفيه تعسّف[٢].

← والأصول كما في الحاشية. وكذا قول المحقق في «الكفاية» في تعريف الوضع ص ٥ (الأمر الثاني)، ولكن مع عمومية المستعمل فيه لاخصوصيته. يعني أنّ الوضع والموضوع له عامّان، وكذلك المستعمل فيه.

١) وهكذا يدخل المرتجل في المشترك ويصبح قسماً من أقسامه، وقد ذهب الى هذا الرأي الشيرواني وسلطان العلماء على ما حكي عنهما خلافاً للآمدي والفخري والعلاّمة كما في «المبادئ» ص ٦٣ في تقسيم الالفاظ، وصاحب «المعالم» ص ٨١ في تقسيم اللفظ و المعنى الذين قالوا بأنَّ المرتجل قسماً على حدة. والتفت الى أنَّ المرتجل عند الأصوليين هو ما يلاحظ فيه عدم المناسبة كجعفر علماً لرجل بعد كونه في الأصل موضوعاً للنهر الصغير، وهو مخالف لما هو عند النحويين، فهو في اصطلاحهم علم لم يسبق استعماله في غير العلميّة أو سبق وجهل ثم جعل علماً.

٢) أخذه على غير هداية وحمله على معنى لاتكون دلالته عليه ظاهرة، وهذا معنى التعسّف وقد نعته بذلك للزوم كثرة الأقسام مع أنّ التقليل منها أحسن.

فعلى هذا يخرج المبهمات[١] من المشترك على القولين لعدم تعدّد الوضع المستقلّ بالنسبة الى كلّ واحد من الجزئيات.

أمّا على قول قدماء أهل العربيّة فظاهر.

وأمّا على القول الآخر، فلأنّ الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلّي ووضع لكلّ واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدّد.

ولاينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلّيّة كالتبعيض والتبيين[٢]، وإنْ لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية.

وإنْ إختصّ الوضع المستقلّ بواحد، فهو الحقيقة، والباقي مجاز إنْ كان الاستعمال فيها بمجرّد المناسبة والعلاقة مع القرينة.

وإنْ كانت مجرّد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء، أو منقول إنْ ترك المعنى الحقيقي أوّلاً ووضع لمعنى اخر بمناسبة الأوّل، أو استعمل المعنى المجازي وكثر استعماله الى أن وصل الى حدّ الحقيقة.

فالمنقول قسمان: تخصيصيّ، وتخصّصي.

والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصيص.

وهذا كلّه في الأسماء ظاهر، وأمّا الأفعال والحروف؛ فالحقيقة والمجاز فيهما إنّما هو بملاحظة متعلّقاتها وتبعيّتها كما في نطقت الحال: ﴿ولِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً﴾[٣].

---

١) كالحروف وأسماء الاشارة ونحوها.

٢) كاشتراك حرف من مثلاً بين مفهوم التبيين ومفهوم التبعيض ومفهوم الابتداء، وكاشتراك الباء بين الالصاق والسببيّة وغيرهما، وقد أشار الى دفع ذلك بقوله: ولاينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف.

٣) القصص: ٨.

هذا بحسب المواد[١].

وأمّا الهيئة، فقد يتّصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل، كـالماضي للإخبار والإنشاء، والمضارع للحال والاستقبال، والأمر للوجوب والندب.

ولا يذهب عليك أنّ الحيثيّة معتبرة في هذه الأقسام، فقد يكون المشترك مبايناً أو مرادفاً، والمرادف مبايناً، الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل.

---

١) كما في نطقت الحال حيث يقال المجاز على نطق تبعاً للمصدر، وتوجيهه عـلى مـا قرّره علماء البيان انّ الدلالة قد شبهت بالنطق في ايضاح المعنى وايصاله الى ذهـن السّامع ثم استعير لفظ المشبه به للمشبه فصار النطق بمعنى الدلالة مجازاً بالاستعارة، ثم اشتق منه نطق فصار نطقت الحال بمعنى دلّت الحال. وقوله تعالى: ﴿وليكون لهم عدواً وحزناً﴾ حيث توصف «اللّام» في ليكون بالمجاز تبعاً لمدخولها. وتوجيهه على ما ذكر في البيان أيضاً ان العداوة والحزن شبها بالمحبة والتبني في ترتبهما بحسب الخارج على فعل الالتقاط، فالغاية التي قصد ترتبها من الأخذ والالتقاط هي المحبة ترتب خلافها وهي العداوة، فجعل تعالى غير الغاية للشباهة في الترتب فتكون لام الغاية أيضاً مجازاً تبعاً لمجازيّة الغاية، هذا كله بحسب المادة.

قانون

اللّفظ إِنْ استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك؛ فحقيقة، وفي غيره لعلاقةٍ؛ فمجاز[١].

والحقيقة تنسب الى الواضع، وفي معنى الوضع استعمال اللّفظ في شيء مع القرينة مكرّراً الى أنْ يستغني عن القرينة فيصير حقيقة.

فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حدّ الإستغناء عن القرينة، تنقسم الى اللّغوية والعرفيّة الخاصّة مثل الشرعية والنحوية والعامة[٢]، وكذلك المجاز بالمقايسة[٣].

واعلم أنّ المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم، المعبّر عنه بالمجاز الرّاجح

---

١) الحقيقة على وزن فعيلة وهي من الحق بمعنى الثابت والمقابل للباطل. والمجاز مصدر ميمي أو اسم مكان من الجواز بمعنى العبور وهو الانتقال الى مكان آخر. واطلق على اللّفظ المخصوص لانتقاله عن محله الأصلي وهو الموضوع له الى غيره.

٢) أي والعرفية العامة وهي التي لم يتعيّن ناقلها، وأما العرفيّة الخاصة وهي التي تعيّن ناقلها كالشرعي أو النحوي أو المنطقي أو الأصولي.

٣) وكذلك ينقسم المجاز بالمقايسة كالحقيقة، يعني انَّ استعمال اللّفظ بالمعنى المجازي إنْ كان لمناسبة لما وضع له في اللّغة فهو مجاز لغوي، وشرعاً فهو مجاز شرعي وهكذا. فإذاً كل واحد من الحقيقة والمجاز ينقسم الى ثلاثة أقسام: أحدها: اللّغوية كلفظ الاسد مثلاً اذا استعمل في الحيوان المفترس فيكون حقيقة لغويّة، وفي الرجل الشجاع يكون مجازاً لغوياً. وثانيها: العرفية الخاصة كلفظ الصلاة مثلاً إذا استعمل في الركوع والسجود يكون حقيقة شرعية، وفي الدعاء يكون مجازاً شرعياً. وثالثها: العرفية العامة كلفظ الدابّة مثلاً اذا استعمل في ذي الأربع يكون حقيقة عرفية، وفي الانسان يكون مجازاً عرفياً عاميّاً.

يعنون به الرّاجح على الحقيقة، يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينة الشهرة.

وأما مع قطع النظر عن الشهرة فلايترجّح على الحقيقة، وإن كان استعمال اللّفظ فيه أكثر، وسيجئ تمام الكلام.

وأما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة، فهو حقيقة كما بيّنا.

قانون

إعلم أنّ الجاهل بكلّ اصطلاح ولغة، إذا أراد معرفة حقائق ألفاظه ومجازاته فله طرق[١]:

الأوّل: تنصيصهم بأنَّ اللّفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني، وأنَّ استعماله في الفلاني خلاف موضوعه.

الثاني: التبادر وهو علامة الحقيقة، كما أنَّ تبادر الغير علامة المجاز.

والمراد بالتبادر أنّ الجاهل بمصطلح هذه الطائفة إذا تتبّع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم، وعلم من حالهم أنّهم يفهمون من لفظ خاصّ معنىً مخصوصاً بلا معاونة قرينةٍ حالية أومقالية[٢]، ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له، وعرف أنّ ذلك الفهم من جهة نفس اللّفظ فقط، يعرف أنَّ هذا اللّفظ موضوع عندهم لذلك المعنى وينتقل إليه انتقالاً إنّياً[٣] فيكون التبادر معلولاً للوضع.

---

١) قيل: إنّ الفرق بين الدليل والأمارة والطريق، هو أنّ الدليل مايكون الشيء منه مقطوعاً والأمارة ما يكون الشيء منه مظنوناً والطريق يعمهما، ويمكن لهذا اختار الطريق عليهما، وقد يطلق بعضها على بعض مجازاً.

٢) أي بلا مساعدة قرينة حالية أو مقالية أي في الحال أو المقال.

٣) الدليل الإني هو الانتقال من المعلول الى العلّة، في مقابل الدليل اللّمي الذي هو الانتقال من العلّة الى المعلول. ووجه التسمية هو انّ الحدّ الأوسط في القياس إنّما يسمى حداً أوسطاً لكونه واسطة في التصديق بالنتيجة، وهو مع ذلك انْ كان واسطة في النسبة الايجابية أو السلبية أي علّة لها يسمى البرهان حينئذ البرهان اللمّي لدلالته على ما هو لمّ الحكم وعلّته وذلك كتعفن الأخلاط في قولك هذا متعفّن الأخلاط وكل ←

وأمّا العالمون بالأوضاع، فلايحتاجون إلى إعمال هذه العلامة إلّا من جهة إعلام الجاهل.

ولمّا كان استناد الإنفهام إلى مجرّد اللّفظ وعدم مدخلية القرينة فيه أمراً غامضاً لتفاوت الأفهام في التخلية وعدمه، وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح[١]، فمن ذلك يجئ الاختلاف في دعوى التبادر من الأجانبة[٢] بالاصطلاح المذكور. فقد يكون الانفهام عند أهل هذا الإصطلاح من جهة القرائن الخفيّة، ويدّعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة، ويدّعي خصمه المتفطّن التبادر في معنى آخر، وهكذا.

ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال، فالاشتباه والخلط؛ إمّا لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء[٣]؛ وإمّا لتلبيس الوهم وإخفاء القرينة على المدّعى، ولذلك قالوا: إنّ الفقيه متّهم في حدسه بالنسبة الى العرف وإنْ كان هو من أهل العرف، لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما يسنحه من المنافيات[٤] من جهة الأدلّة العقلية والنقلية،

← متعفّن الاخلاط محموم فهذا محموم. وإنْ لم يكن واسطة في ثبوت النسبة في نفس الامر فالبرهان يسمى البرهان الإني حيث يدل على إنيّة الحكم خاصة، وتحققه في الواقع دون علّيته في الذهن سواء كانت الواسطة حينئذ معلولاً للحكم كالحمى في قولنا زيد محموم وكلّ محموم متعفّن الاخلاط فزيد متعفّن الاخلاط، هذا كما في حاشية الميرزا موسى.

١) إذ إنّ فهم العوام خال عن الأدلّة الخارجية بخلاف العلماء، وتفاوت القرائن لأنّ بعضها خفيّة وبعضها واضحة.

٢) أي صادرة تلك الدعوة من الغافل الجاهل بالاصطلاح المذكور.

٣) لعدم بذل تمام الطاقة في التتبع.

٤) يعرضه من المنافيات.

فلذلك قد يدّعي أحدهم أنّ الأمر بالشيء لايدلّ على النّهي عن ضدّه الخاص عرفاً بأحد من الدّلالات[١] كما هو الحقّ، ويدّعي آخر دلالته لما التبس عليه الأمر من جهة الأدلّة العقلية التي قرّبت إليه مقصوده.

وكذلك في مقدّمة الواجب، فلابدّ أنْ يرجع الى عرف عوامّ العرب، فإنّهم هم الّذين لايفهمون شيئاً إلّا من جهة وضع اللّفظ، فالفقيه حينئذٍ كالجاهل بالاصطلاح وإنْ كان من جملة أهل هذا الاصطلاح.

وبالجملة، لابدّ من بذل الجهد في معرفة أنّ إنفهام المعنى إنّما هو من جهة اللّفظ لاغير.

وبما ذكرناه[٢] ؛ يندفع ما يتوهّم، أنّ التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي. فكذلك في المجاز المشهور، فلايكون علامة للحقيقة ولا لازماً خاصّاً لها، بل هو أعمّ من الحقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ المجاز المشهور، هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال أو يغلبها [يغلب]، ثمّ إنّ الأمر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة، ويتبادر ذلك حتّى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة أيضاً، فلاريب أنّه يصير بذلك حقيقة عرفيّة كما ذكرنا سابقاً، وهذا أيضاً وضع، فالتبادر كاشف عنه، وإن لم يكن كذلك، بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانة الشّهرة وسببيّته وإنْ لم يلاحظ تفصيلاً[٣] ، وهو الذي ذكره الأُصوليّون في باب تعارض الأحوال.

---

١) الدلالات الثلاث.

٢) من أنَّ التبادر بلاقرينة هو علامة الحقيقة بخلاف التبادر مع القرينة ولو كانت قرينة الشهرة كما مرّ الاشارة إليه، فإنَّ ذلك التبادر علامة المجاز.

٣) بمعنى انَّ سبب التبادر هو الشهرة، والمراد بالملاحظة التفصيليّة هو أنْ يلاحظ المعنى الحقيقي أوّلاً ثم المعنى المجازي ثانياً ثم العلاقة والمناسبة بينهما ثالثاً.

واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال[١].

فالحقّ، أنّ هذا مجاز، والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة، والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللّفظ مع قطع النظر عن القرائن، وإنْ كانت القرينة هي الشّهرة، والموجود فيما نحن فيه إنّما هو من جهة القرينة.

وبعدما بيّنا لك سابقاً[٢]، لامجال لتوهّم أنْ يقال إنّ الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أنّ أهل هذا الاصطلاح يفهم من اللّفظ هذا المعنى، ولايظهر عليه أنّ ذلك من جهة الشهرة أو من جهة نفس اللّفظ فينفي القرينة بأصل العدم ويحكم بالحقيقة مع أنّه في نفس الأمر مجاز، فالتبادر لايثبت الحقيقة فقط، وذلك لأنّ أصل العدم لايثبت إلّا عدم العلم بالقرينة، وما ذكرنا مبنيّ على لزوم العلم بعدم القرينة حتّى يختص بالحقيقة، هذا إذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الأُصول.

وأمّا على القول بعدمه[٣] كما هو الحق والمحقّق، فهذا الظنّ الحاصل من الأصل مع التتبّع في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الأُصولية والفقهية وغيرها[٤]. فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازاً في

---

١) فمنهم من قال بتقديم الحقيقة على المجاز المشهور كأبي حنيفة كما في «المحصول» ١٨٩/١، ومنهم من قال بالعكس كأبي يوسف، كما في «المحصول» في المسألة العاشرة في المجاز وتوقف الأكثر عن حمل اللّفظ على شيء منهما، ومنهم صاحب «المعالم» في صيغة افعل ص ١١٦. وسيشير المصنف الى هذا الاختلاف.

٢) من لزوم التخلية والاستقراء.

٣) بعدم لزوم تحصيل العلم في علم الاصول وحينئذ يكفي التبادر الفقاهتي وهو التبادر المظنون استناده الى نفس اللّفظ مع انضمام أصالة عدم القرينة، فلايكون علامة لأنّه يعمل بظنّه وربما يكون في الواقع مجازاً.

٤) المراد من سائر معنى الجميع وانْ كان قليل الاستعمال في هذا المعنى مأخوذاً من ←

نفس الأمر غير مضرّ، مع أنّ هذا لايتصوّر إلّا في فرض نادر كما لايخفى، فلايوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب.

وينبّه على ما ذكرنا[١] ، البناء على أصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز، وإنْ كان المراد هو المجاز في نفس الأمر.

فإنْ قلتَ: فأيّ فائدة في هذا الفرق، وما الفرق بين المجاز المشتهر[٢] إلى أنْ يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشّهرة، وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشّهرة، بل هذا مجرّد اصطلاح ولايثمر ثمرة في الأحكام؟

قلتُ: الفرق واضح، فإنّ الحقيقة في الأوّل مهجورة، وفي الثاني غير مهجورة.

فإنْ قلتَ: إذا كانت الحقيقة الأُولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة فهو أيضاً في معنى المهجور، فيصير معنى مجازيّاً كالصّورة الأُولى.

← السير فلا اشكال حينئذ في عطف الفقهية على الاصولية. وانْ جعل سائر بمعنى الباقي أخذاً من السؤر لابد من عطف الفقهية على الاصولية مع اعتبار موصوف لها مقدّر على نفس سائر الاصولية. وأما المراد من غيرها أي مسائل النحو والصرف والمعاني والبيان والطب وغيرها من العلوم اللّفظية والمعنوية التي يكتفى فيها بالظن. وقوله: الاصولية ظاهر في أصول الفقه، وأصول الدين يدخل في غيرها بناء على كفاية الظنّ في أصول الدّين أيضاً في الجملة.

١) الفرض النادر لايوجب الطعن في القواعد المبتنية على الغالب، وينبّه على ما ذكرنا من كفاية الظنّ.

٢) لما كان المصنف قد أشار سابقاً الى الفرق بين قسمي المجاز المشهور بأنّه إنْ تبادر مع قطع النظر عن الشهرة فحقيقة عرفية، وإنْ تبادر بملاحظة الشهرة فمجاز، وذلك في قوله: وتوضيح ذلك انّ المجاز المشهور... الخ. واحترازاً عن القدح من التقسيم المذكور والفائدة منه ومن القول بعدم ثمرته في الأحكام الفقهية أجاب بالمذكور.

قلتُ: ليس كذلك[١].

أمّا أوّلاً: فلأنّ احتياج الحقيقة حينئذ الى قرينة إنّما هو لعدم إرادة المعنى المجازي، فإنّ دلالة اللّفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة أو حكماً ولاشبهة في ذلك، فإنَّ انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان يرمي مثلاً، ولمّا لم يمكن إزالة الشّهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة، فيكتفى بانتفائها حكماً بنصب قرينة تدلّ على المعنى الحقيقي، كما أشار إليه الفاضل المدقّق الشيرواني[٢].

وأمّا ثانياً[٣]: فلأنَّ اللّفظ يستعمل في المعنى الحقيقي حينئذ أيضاً بلا قرينة، غاية الأمر حصول الاحتمال، فينوب ذلك مناب الاشتراك، ولايسقط عن كونه حقيقة، ولايلزم الاشتراك المرجوح أيضاً[٤].

ألا ترى أنّ صاحب «المعالم» ﵀[٥] مع أنّه جعل الأمر في أخبار الأئمة ﵈

---

١) ليس كل معنى يحتاج الى قرينة يكون معنى مجازياً.

٢) في حاشية على «المعالم»

٣) مشيراً الى اثبات الفرق بين القسمين بحسب الحكم أيضاً.

٤) إنَّ ما نحن فيه يشبه الى حد ما الاشتراك، فكما انَّ لفظة العين إنْ استعملت بلا قرينة يحتمل حينئذ جميع معانيها، فكذلك الأمر بعد اشتهاره بالندب لو استعمل بلا قرينة يحتمل إرادة الوجوب وارادة الندب. ومع ذلك حقيقة في الوجوب فقط، ويجوز إرادته ولم يكن مشتركاً بينهما كما قال، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضاً إذ المفروض مجازيّة الندب. والمراد من الاشتراك المرجوح هو أنْ يكون احتمال أحد المعنيين فيه أظهر من الآخر لكثرة الاستعمال فيه، فكان هو راجحاً والآخر مرجوحاً.

٥) لقد استشهد بكلام صاحب «المعالم» في إثباته للجواب الثاني من جواز استعمال

←

مجازاً راجحاً في الندب مساوياً للحقيقة من جهة التبادر وعدمه، لم يقل بصيرورته مجازاً في الوجوب في عرفهم، فإنّ الذي يصحّ أنْ يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الأمر في كلامهم في الندب خالياً عن القرينة وانفهام إرادة الندب من رواية أُخرى أو إجماع أو غير ذلك، فإنّ كثرة الاستعمال مع القرينة لايستلزم ما ذكره كما لايخفى، وهو لاينكر أنّ الأمر في كلامهم أيضاً مستعمل في الوجوب بلا قرينة؛ وإنْ علم الوجوب من الخارج، ولايتفاوت الأمر حينئذ بين تبادر المجاز الرّاجح أو حصول التوقّف(١).

والظاهر أنّ من يقول بتبادر المجاز الرّاجح أيضاً، لايقول بعدم جواز الاستعمال في اللّفظ بلا قرينة، غاية الأمر توقّف الفهم على القرينة، ومطلق ذلك التوقّف لايستلزم المجازية، ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الأحوال في حكم اللّفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز الرّاجح.

فقيل: بتقديم الحقيقة(٢) من جهة رجحان جانب الوضع.

وقيل: بتقديم المجاز الرّاجح؛ لترجيح جانب الغلبة، فإنَّ الظنّ يلحق الشيء

← القسم الثاني من المجاز المشهور في المعنى الأوّل وبدون القرينة، فإنَّ الشيخ حسن ﷺ يقول: بأنَّ صيغة إفعل مجاز مشهور في الندب، ومع ذلك فهو لاينكر أنْ يستعملها الأئمّة ﷺ في الوجوب بدون قرينة راجع ص ١٣٥ من مبحث دلالة صيغة افعل.

١) فلايتفاوت الأمر الذي هو جواز استعمال المجاز المشهور بدون قرينة في المعنى الأوّل بين القول بتقديم المجاز المشهور الراجّح وبين القول بالتوقف، فيجوز استعماله فيه بدون القرينة على كلا القولين.

٢) كما ذهب الفاضل التوني في «الوافية» ص ٦١، والغزالي في «المستصفى» ١/٢٣٧، وراجع الفائدة الرابعة والثلاثون من «الفوائد الحائرية» ص ٣٢٣ ففيها زيادة بيان.

بالأعمّ الأغلب(١).

ومثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر في أحد معانيه مثل: العين في الباصرة أو هي مع الينبوع أو هي مع الذّهب، فإنّه لاريب أنّه عند إطلاقها ينصرف الذّهن الى أحد المذكورات لا الى غيرها من المعاني، ومع ذلك فلايجوز الاعتماد على هذا الانصراف.

وبالجملة، التبادر مع ملاحظة الشّهرة لايثبت كونها حقيقة، ولايخرج الحقيقة الأُولى عن كونها حقيقة، فتأمّل وافهم واستقم، وبالتأمّل فيما حقّقنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز.

الثالث: صحة السّلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها(٢). والمعتبر فيه أيضاً اصطلاح التخاطب، فصحّة السّلب وعدمها في اصطلاح لايدل إلّا على كون اللّفظ مجازاً أو حقيقة في ذلك الاصطلاح، كما عرفت في التبادر.

والمراد صحّة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها، مثل قولهم للبليد: ليس بحمار، وعدم جواز: ليس برجل. وزاد بعضهم(٣) في نفس الأمر

---

١) فقد عزي الى بعض المتأخّرين الميل الى تقديم المجاز على الحقيقة لما حكي عن ابن جنّي من غلبة المجاز على الحقيقة، و انّ أكثر اللغة مجازات فالظنّ يلحق المشكوك بالأعم الأغلب. وقد أظهر بيان فساده الأصفهاني في «هداية المسترشدين» راجعه في الفائدة التاسعة في طرق معرفة الحقيقة و المجاز.

٢) أي بعدم صحة السلب.

٣) كالعضدي في شرح «المختصر» في طي قوله: ومنها صحة النفي في نفس الأمر. قال: وإنّما قلت في نفس الأمر ليدفع ما أنت بانسان لصحته لغة. وأوضحه التفتازاني بقوله: وقيد بنفس الأمر لأنّه ربما يصح النفي لغة واللّفظ حقيقة كما في قولنا: زيد ليس ←

احترازاً عن مثل قولهم للبليد: ليس بإنسان، ولا حاجة إليه(١) ، لأنّ المراد صحّة سلب المعاني الحقيقيّة حقيقة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فالقيد غير محتاج إليه وإنْ كان مؤدّاه صحيحاً في نفس الأمر.

وقد أُورد على ذلك: باستلزامه الدّور المضمر بواسطتين(٢) ، فإنّ كون

← بإنسان. ويمكن أراد المصنف الفاضل الجواد حيث زاد في شرحه «للزبدة» قيداً للصحة زاعماً أنّه لولاه انتقضت علامة المجاز بنحو البليد ليس بإنسان بزعم أنَّ الصحة أعم منها بحسب الصورة وبحسب نفس الأمر، فمسّت الحاجة الى اعتبار هذا القيد في التعريف احترازاً عن مثالهم المذكور.

١) لاحاجة الى قيد نفس الأمر كما ذهب إليه المصنف، وذلك لأنّ صحة السلب مجاز في السلب بحسب الصورة، وحقيقة في السلب بحسب نفس الأمر، فلفظ السّلب عند الاطلاق لا يفيد إلّا السّلب الحقيقي إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة لا المجاز.

٢) الدّور على ما عرّفه أصحاب المعقول عبارة عن كون الشيء موقوفاً على موقوف نفسه فهو المصرّح، وإنْ كان على موقوف موقوفه فهو مضمر بواسطة واحدة أو على موقوف، موقوف موقوفه فهو مضمر بواسطتين وهكذا. وإنْ أردت زيادة في التوضيح فاعلم أنّ توقف الشيء يتصوّر أوّلاً بوجهين: لأنّه إما أنْ يكون بحيث يتوقف وجوده على وجوده، وهذا توقف الشيء على نفسه، أو يتوقف وجوده على وجود غيره وكان وجود ذلك الغير أيضاً موقوفاً على وجود ذلك الشيء فهو المسمى بالدّور. وهو على أقسام ثلاثة دور معيّ ودور حقيقي مصرّح ودور حقيقي مضمر. الدور المعيّ وهو ما كان وجود كل واحد من الشيئين بواسطة الآخر من دون أنْ يكون أحدهما علّة للآخر كاللّبنتَين القائم كل منهما بالآخر، فإنَّ الوجود القائم منهما موقوف على وجود القيام في الاخرى من دون العلّية في البين، ووجه التسمية به كون التوقف فيه عبارة عن مجرّد التقارن في الوجود والمصاحبة وهذا القسم صحيح لا غبار عليه. وإنْ كان أحد الطرفين موقوفاً على الطرف الآخر أو كان هو أيضاً موقوفاً على نفس الطرف الأوّل بلا

←

المستعمل فيه مجازاً لايعرف إلّا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية، ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقة إلّا بعد معرفة أنّ المستعمل فيه ليس منها، بلّ هو لاحتمال الاشتراك، فإنّه يصحّ سلب بعض معاني المشترك عن بعض، وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً، فلو أثبت كونه مجازاً بصحة السّلب لزم الدّور المذكور.

وأمّا لزوم الدّور في عدم صحّة السّلب، فإنّ عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي، فلو توقّف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي لزم الدّور، هكذا قيل.

والحقّ، أنّ الدّور فيه أيضاً مضمر[١]، لأنّ معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد موقوف على معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد، كالكامل في الإنسانية، ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد.

نعم لو قلنا: إنّ قولنا[٢]: عدم صحّة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئيّة، كما هو الظاهر فلايحتاج الى إضمار الدّور، لكنّه لا يثبت إلّا الحقيقة في الجملة، وبالنسبة كما سنذكره.

← واسطة كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على نفس «أ» فهو دور حقيقي مصرّح. وإنْ كان أحد الطرفين موقوفاً على الآخر، وهو موقوف على واسطة وهي موقوفة على الطرف الأوّل، والواسطة إمّا واحدة كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» ثم «ج» على «أ» وعلى واسطتين مترتبتين أو ثلاث أو أكثر يتوقف أخيرتيها في الجميع على الطرف الأوّل، فيقال في الأوّل دور مضمر بواسطة وفي الثاني بواسطتين وفي الثالث بوسائط وهكذا. ولا حصر لأقسامه ولكن إطلاقه ينصرف الى واسطة واحدة.

١) و ذكر هذا القول في «هداية المسترشدين» ١/٢٤١ و ردّ عليه هناك. و كذا في «الفصول الغروية» ص ٣٤.

٢) و هذا القول الآتي كلّه قد ردّ عليه الاصفهاني في «هداية المسترشدين» ١/٢٤٢.

وعلى هذا فَلِمَ لم يكتفوا في جانب المجاز أيضاً بالموجبة الجزئية، ويقولوا إنّ صحّة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة(١)؟

وقد أجاب عنه بعضهم(٢): بأنّ المراد إنّا إذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد القائل منه، فإنّا نعلم بصحّة سلب المعنى الحقيقي عن المورد [الموارد]، أنّ المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر.

ثمّ قال: إنّ ذلك الدّور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحّة السّلب علامة للحقيقة، لعدم جريان هذا الجواب فيه، ويبقى الدّور فيه بحاله، فإنّا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أيّهما المراد، فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحّة سلب المعنى الحقيقي، فإنّ العامّ المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله، وأنت خبير بما فيه.

---

١) هذا إيراد من المصنف على القوم حاصله، إنْ أرادوا إثبات الحقيقة والمجاز على الاطلاق كان اللّازم أنْ يعتبروا العلامة من الطرفين كليّة، فيقولون عدم صحة سلب جميع الحقائق علامة الحقيقة وصحة سلب جميعها علامة المجاز، وإنْ أرادوا استعلام كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازاً في الجملة وبالنسبة فَلِمَ لم يكتفوا في جانب المجاز بصحة سلب بعض الحقائق، إذ يثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازاً بالنسبة الى المسلوب عنه.

وقوله في الجملة: أي لا من جميع الوجوه. وبالنسبة يعني استعمال اللّفظ في مورد الاستعمال يكون حقيقة بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه، وإنْ كان معناً مجازياً بالنسبة الى معنى حقيقي آخر للفظ يجوز سلبه عنه هذا كما في الحاشية.

٢) كالمحقق الشريف وكذا العضدي والتفتازاني إلا أنّهما لم يتعرضا لدفع الدّور عن علامة الحقيقة، وصرّح الشريف بعدم إمكانه كما سيذكر و قد اتى على هذه المسألة الاصفهاني في «الفصول الغروية» ص ٣٦، و فيه اعترض على السيد المدقّق الشيرازى فراجع «الفصول».

أمّا أوّلاً: فلأنّه خروج عن محلّ البحث، فإنّ الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميّز الحقائق من المجازات، لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه، ولاريب أنّ الأصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة.

وأمّا ثانياً: فلأن سلب المعنى المجازي حينئذ أيضاً يدلّ على إرادة المعنى الحقيقي، فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز.

لايقال: انّ المجازات قد تتعدّد، فنفي الحقيقة لايوجب تعيين بعضها، لأنّ هذا القائل(١) قد عيّن المجاز، والمفروض أيضاً إرادة تعيين شخص المجاز لامطلقه، مع أنّ لنا أيضا أنْ نقول: سلب مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة، فافهم.

وأمّا ثالثاً: فما ذكره في عدم صحّة السّلب للحقيقة، فمع أنّه يرد عليه ما سبق من كونه خروجاً عن المبحث.

فيه: أنّ العامّ إذا استعمل في الخاصّ فهو إنّما يكون مجازاً إذا أُريد منه الخصوصيّة لامطلقاً، ومع إرادة الخصوصيّة فلاريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار، وإنّما يختلف ذلك باعتبار الحيثيّات(٢).

وقد أُجيب أيضاً(٣): بأنّ المراد سلب مايستعمل فيه اللّفظ المجرّد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفاً، إذ لاشكّ في أنّه يصحّ عرفاً أنْ يقال للبليد: إنّه ليس

---

١) جواب لقوله: لايقال.

٢) فمن حيث الخصوصيات مجاز يصح السّلب وبدونها حقيقة يمتنع.

٣) هذا الجواب ذكره الوحيد البهبهاني في «فوائده» ص ٣٢٥ وذكره المحقق الاصفهاني في «هدايته» ١/٢٥٩، وهو جواب آخر راجع الى ماذكر سابقاً في دفع الدّور، من أنّ صحة السلب وعدمها عند العالمين بالأوضاع علامتان للجاهل لوضوح معرفة أهل العرف بأوضاع ألفاظ لغتهم.

بحمار، ولا يصحّ أنْ يقال: ليس برجل ولابشر أو بإنسان.

وفيه: أنّ ذلك مجرّد تغيير عبارة ولايدفع السّؤال(١) فإنّ معرفة ما يفهم من اللّفظ عرفاً مجرّداً عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتّحد المفهوم العرفي وفهم معيّناً أو تعدّد بالاشتراك ففهم الكلّ إجمالاً وبدون التعيّين، وذلك يتوقّف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين أو من جملة مايفهم عرفاً على الإجمال، فيبقى الدّور بحاله(٢).

ويمكن أن يقال: لايلزم من نفي المعاني الحقيقيّة العلم بكون المستعمل فيه مجازاً، بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة لسبب عدم الانفهام العرفي، فإذا سلب ما علم كونه حقيقة العرفي؛ يحكم بكون المستعمل فيه مجازاً، لأنّ احتمال الاشتراك مدفوع بأنّ الأصل عدمه، والمجاز خير من الاشتراك، فهذه العلامة مع هذا الأصل والقاعدة يثبت المجازيّة.

وفيه: أنّه مناف لإطلاقهم بأنّ هذه علامة المجاز أو الحقيقة، فإنّ ظاهره كونه سبباً تامّاً لفهم المجازية أو الحقيقية لاجزء سبب، مع أنّ ذلك إنّما يتمّ عند من يقول بكون المجاز خيراً من الاشتراك وظاهرهم الإطلاق(٣).

---

١) أي لايدفع الدّور. ثم إعلم أنّ هذا الاعتراض إنّما نشأ من توهم أنَّ عرفاً قيد للفهم، وقد عرفت أنَّه قيد للصحة لا للفهم.

٢) وقد جاء على ذكره والتعرض لهذا الجواب الاصفهاني في «هداية المسترشدين» ٢٥٩/١.

٣) يعني انَّ ظاهر كلمات الأصوليين في كون صحة السلب وعدمها علامتين للمجاز والحقيقة مطلق أي غير مقيّد بمجتهد دون آخر، بل علامة عند جميعهم حتى عند السيّد المرتضى واتباعه القائلين بكون الاشتراك خير من المجاز كصاحب «المعالم» ص ١٣٣ في مبحث الاشتراك لغة.

والذي يختلج بالبال في حلّ الإشكال وجهان:

الأوّل: أنْ يقال: إنّ المراد بكون صحّة السّلب علامة المجاز، أنّ صحة سلب كلّ واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيّته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب، فإنْ كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر، فيكون ذلك المبحوث عنه مجازاً مطلقاً، وإنْ تعدّد فيكون مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لامطلقاً[١]، فإذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء، فيصحّ سلب النّابعة عنها، ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازياً بالنسبة الى العين بمعنى النّابعة، وإنْ كانت حقيقة في الباكية أيضاً من جهة وضع آخر.

فإنْ قلتَ[٢]: إنّ سلب العين بمعنى الذَّهَب عنها بمعنى الميزان، لايفيد كون الميزان معنى مجازيّاً لها لعدم العلاقة.

قلتُ: هذا لو أردنا كونه مجازاً عنها بالفعل، وأمّا إذا كان المراد كونه مجازاً بالنّسبة إليها لو استعمل فيه، فلايرد ذلك، وهو كاف فيما أردنا. وما ذكرنا في المثال إنّما هو من باب المثال، فافهم.

وبالجملة: قولهم للبليد: ليس بحمار، إذا أُريد به سلب الحيوان النّاهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزماً، فيكون البليد معنى مجازياً بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي، وإن احتمل أنْ يكون الحمار موضوعاً بوضع آخر للحيوان القليل الإدراك، ويكون البليد حقيقة بالنسبة إليه حينئذ.

---

١) و قد جاء على ذكره و ردّه صاحب «الفصول» ص ٣٦.

٢) و قد تفطن لهذا الاشكال فأورده على وجه السّؤال. و قد ذكره مع ردّه في «الفصول».

وممّا ذكرنا[١]؛ يظهر حال عدم صحّة السّلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي، فإنّ المراد عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي في الجملة، فيقال: إنّه علامة لكون ما لايصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيّاً بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لايجوز سلبه عنه، وإنْ احتمل أنْ يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازاً بالنسبة اليه، فلايتوقّف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتّى يلزم الدّور.

وكيف يتصوّر[٢] صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللّفظ مشتركاً حتّى يجعل ذلك منشأ للإشكال كما توهم[٣] في جانب المجاز، إذ هذا التصوّر مبنيّ على جعل قولهم عدم صحّة سلب الحقائق سلباً كليّاً كما في المجاز، وأمّا لو جعل سلباً جزئيّاً فلايرد ذلك، ولايحتاج الى إضمار الدّور، ولكنّه لايناسب حينئذ إثبات الحقيقة مطلقاً، بل يناسب إثباتها في الجملة، فليعتبروا في المجاز أيضاً كذلك ويضيفوا إليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدّور.

والحاصل، أنّ معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة، وذلك لايستلزم دوراً.

الثاني: أن يكون المراد من صحّة السّلب وعدم صحّة السّلب، سلب المعنى

---

١) أي كونه موضوعاً بوضع آخر.

٢) الاستفهام هنا إنكاريّ أي لايتصوّر فيه غير ما ذكرنا من إثبات الحقيقة في الجملة لا مطلقاً.

٣) توهّم الاشكال في جانب المجاز بناء على اعتبار علامته موجبة كلية وهي صحة سلب جميع الحقائق. والاشكال المتوهم هنا هو عدم دفع الدّور بحسب اعتقاد المصنف.

الحقيقي وعدمه عمّا احتمل فرديّته له، بأن يعلم للفظ معنى حقيقي ذو أفراد وشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه.

وحاصله، أنّ الشّك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعاً له، لا في كون ذلك موضوعاً له أم لا. مثل: أنْ نعلم أنّ للماء معنى حقيقيّاً ونعلم أنّ الماء الصّافي الخارج من الينبوع من أفراده، ونعلم أنّ الوحل خارج منها ولكن نشكّ في ماء السّيل الغليظ أنّه هل خرج عن هذه الحقيقية أم لا. وكذا الجلّاب[١] المسلوب الطّعم والرّائحة هل دخل فيها أم لا، فيختبر بصحّة السّلب وعدمه، وهذا ايضاً لايستلزم الدّور، فافهم ذلك.

وهذان الوجهان ممّا لم يسبقني إليهما أحد فيما أعلم[٢] والحمد لله.

الرابع: الإطّراد[٣] وعدم الإطّراد، فالأوّل علامة للحقيقة، والثاني للمجاز.

---

١) الجُلاب والجُلاّب معرّب گُلاب أي ماء الورد بالفارسية.

٢) أي لا أعلم أحداً قد تفطن من قبلي لهذين الجوابين، ولايخفى عليك انَّ جمال المحققين قد سبق المصنف الى الوجه الأوّل منها في مقام الاعتراض على المدقق الشيرازي وقد تقدم كلام المدقق المذكور بعنوان وإنْ شئت. وكلام جمال العلماء بعنوان ما يقال عند شرح قول المصنف هذا لو أردنا كونه مجازاً بالفعل وقد أشار الى ذلك صدر الدين الشوشتري في حاشيته.

٣) الاطّراد لغة الجري والاتباع، يقال اطّردت الأنهار أي جَرت واطّـرَد الأمـر أي تـبع بعضه بعضاً. وفي الاصطلاح عرّفه العلاّمة السيد بحر العلوم الطباطبائي في شرح «الوافية»: بأنْ يكون المعنى الذي لأجله جاز الاستعمال في مورد مجوّزاً للاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك. وهو بظاهره يختص بما كان الوضع فيه عاماً سواء كان الموضوع له أيضاً عاماً أم خاصاً، وسواء كان الوضع شخصياً أم نوعياً، فلايجري فيما كان الوضع ←

فنقول: هيئة الفاعل حقيقة لذات ثَبُتَ له المبدء، فالعَالِم يصدق على كلّ ذات ثبت له العلم، وكذا الجاهل والفاسق.

وكذلك (اسأل) موضوع لطلب شيء عمّن شأنه ذلك.

فيقال: إسأل زيداً أو إسأل عمرواً الى غير ذلك، بخلاف مثل: إسأل الدّار، فنسبة السّؤال مجازاً الى شيء وإرادة أهلها غير مطّرد، فلايقال: إسأل البساط واسأل الجدار.

وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي:

إنّ الحقائق وضعها شخصيّ، والمجازات نوعيّ.

والمراد بالأوّل: أنّ الواضع عيّن اللّفظ الخاصّ المعيّن بإزاء معنى خاصّ معيّن، سواء كان المعنى عامّاً أو خاصّاً، وسواء كان وضع اللّفظ باعتبار المادّة أو الهيئة.

أمّا ما وضع باعتبار المادّة؛ فيقتصر فيه على السّماع، بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة؛ فيقاس عليه، كأنواع المشتقّات إلّا ما خرج بالدّليل كالرّحمن والفاضل والسّخي والمتجوّز ونحوها للمنع الشرعي، وإنّ أسماء الله توقيفيّة.

والمراد بالثاني: أنّ الواضع جوّز استعمال اللّفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بأحد من العلائق المعهودة، فالمجازات كلّها قياسي لعدم مدخليّة خصوص المادّة

← كالموضوع له خاص كالأعلام الشخصيّة، لعدم المشاركة فيها في معنى يجوز لأجله الاستعمال. والأولى ما عرّفه في «الهداية»: بأنّه إطّراد استعمال اللّفظ في المعنى المفرد من حيث المقامات بحيث يخصَّص جوازه بمقام دون آخر وصورة دون اخرى. ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كليّاً من غير اختصاص له ببعضها. ولايقال انَّه مستلزم للدّور، لأننا نقول انّ المقصود من الاطّراد في الحدّ معناه اللّغوي وفي المحدود معناه الاصطلاحي.

والهيئة فيها، بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية.

وبعبارة اُخرى: لايحتاج المجاز الى نقل خصوصيّاته من العرب، بل يكفي أنْ يحصل العلم أو الظنّ برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب، فيقاس عليه كلّ ما ورد من المجازات الحادثة وغيرها، ولايتوقّف على النقل، وإلّا لتوقّف أهل اللّسان في محاوراتهم على ثبوت النقل، ولما احتاج المتجوّز الى النظر الى العلاقة، بل كان يكتفي بالنّقل، ولما ثبت التجوّز في المعاني الشرعيّة المحدثة مع عدم معرفة أهل اللّغة بتلك المعاني، وبطلان اللّوازم بيّن[١].

وذهب جماعة[٢] الى اشتراط نقل آحادها[٣] لوجهين:

---

١) المقصود من اللّوازم أي اللّوازم الثلاثة التي أحدها توقف أهل اللّسان في محاوراتهم على ثبوت النقل، وثانيها: عدم احتياج للتجوّز الى النظر الى العلاقة، وثالثها: عدم ثبوت التجوّز في المعاني الشرعية المحدثة. يعني انّ بطلان هذه اللّوازم بيّنة لايحتاج الى كثير بيان فيكون الملزوم وهو توقف التجوّز على النقل من العرب أيضاً باطلاً.

٢) منهم الفخر الرّازي كما في «المحصول» ١٧٨/١ كما و يعرف من عباراته هناك في بحث المجاز أيضاً.

٣) هنا قول ثالث بالتفصيل بين مثل معاني الحروف وما في معناها من الأسماء والظروف وصيغة الأمر والنهي والأفعال الناقصة ونحوها وبين غيرها، باشتراط نقل الاحاد في الأوّل ونفيه في الثاني، نقله جماعة منهم المحقّق الكاظمي عن بعض مشايخه، واستدلوا عليه بإشتداد إهتمام علماء اللّغة والأدب لاستقصاء معاني تلك الألفاظ، وحيث يقع الخلاف في بعض تلك المعاني يستند كلٌّ من الطرفين في إثبات مطلوبه الى شواهد شعرية ونثرية، فلو لم يكن نقل الآحاد شرطاً في صحة استعمال تلك الألفاظ وجاز التعدي من المعاني الموضوعة لها تلك الألفاظ الى معانيها المجازية لم يترتب فائدة على ما ارتكبوه، ولغي اهتمامهم لما صنعوه لاتساع دائرة ←

أحدهما: أنّه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربيّ، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾(١).

توضيحه: أنّ ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربيّ، والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ماذكر.

وفيه: أوّلاً: النقض بالصّلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي(٢).

وثانياً: أنّ ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لاجميع المجازات.

وثالثاً: لانسلّم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب، بل يكفي نقل النوع.

ورابعاً: لانسلّم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربيّ، غير عربي، لأنّ المراد كونه عربيّ الأُسلوب، مع أنّه منقوض باشتماله على الروميّ والهندي

← المجاز عما ذكروه. وأجيب عن ذلك كما في الحاشية: انَّ اهتمام علماء اللّغة بضبط معاني تلك الألفاظ أكثر من اهتمامهم بضبط معاني سائر الألفاظ، ولذا ترى أنّهم ربما يوردون في غالب الألفاظ معاني متعددة حتى أنَّهم قد ذكروا لبعضها ستين معنى، ولاريب انَّ أكثر هذه الألفاظ من قبيل متحد المعنى.

١) يوسف: ٢.

٢) وتقريب النقض انَّ الصلاة ونحوها من الألفاظ التي استعملها الشارع في الماهيات المخترعة مجازاً ولم يعرفها العرب، فلو كان غير المنقول بشخصه غير عربي لورد تلك الألفاظ نقضاً على المستدل هذا على مذهب القائلين بالماهيات المخترعة. وأما على قول أبي بكر القاضي الباقلاني فلايرد ذلك نقضاً عليه، فإنَّه إنَّما يقول ببقاء تلك الألفاظ على معانيها اللّغوية والشارع إنّما زاد عليها شروطاً لصحتها خارجة عنها فتلك الألفاظ لاتخرج عن العربية.

والمعرّب كالقسطاس والمشكوة والسّجّيل[١].

وخامساً: لانسلّم بطلان كونه غير عربيّ، فإنّه مسلّم لو أُريد بضمير ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ مجموع القرآن، لِمَ لايكون المراد البعض المعهود كالسّورة التي هذه الآية فيها، بتأويل المنزل والمذكور، لأنّ القرآن مشترك معنوي بين الكلّ والبعض فيطلق على كلّ واحد من أجزائها.

وثانيهما: أنّه إنْ كان نقل نوع العلاقة كافياً، لجاز استعمال النّخلة في الحائط والجبل الطويلين للشباهة، والشبكة للصيد، وبالعكس للمجاورة، والإبن للأب، وبالعكس للسببية والمسبّبية[٢] وهكذا، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وقد أُجيب[٣] عن ذلك: بأنّ ذلك من جهة المانع لاعدم المقتضي، وإنْ لم يعلم المانع بالخصوص.

أقول: الصواب في الجواب أنْ يقال: إنّ المقتضي غير معلوم، فإنّ الأصل عدم جواز الاستعمال لكون اللّغات توقيفية إلّا ما ثبت الرّخصة.

فنقول: إنّ المجاز على ما حققّوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللّازم، فلابدّ فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال، ولذلك اعتبروا في الاستعارة أنْ يكون

---

١) ويمكن المناقشة فيه باحتمال كون هذه الألفاظ من توارد اللّغتين فلايتمّ النقض المذكور. قال في «المجمع» ٩٦/٤ القسطاس بالضم والكسر وبهما قرأ السبعة، الميزان أيّ ميزان كان، قيل هو عربي مأخوذ من القسط العدل، وقيل روميّ معرّب. وفي المشكاة قال الزجاج هي الكَوَّةُ، والمشكاة من كلام العرب كما في «لسان العرب» وأما السجيل حجر من طين، وقال أهل اللغة هذا فارسي والعرب لا تعرف هذا، كما في «لسان العرب» ومثله الأزهري.

٢) لف على غير ترتيب النشر لأنّه راجع الى العكس.

٣) المجيب هو الحاجبي في «المختصر» والعضدي في «شرحه».

وجه الشّبه من أشهر [أظهر] خواصّ المشبَّه به، حتى إذا حصل القرينة على عدم إرادته انتقل الى لازمه، كالشجاعة في الأسد، فلايجوز استعارة الأسد لرجل باعتبار الجسميّة أو الحركة ونحوهما. وكذلك الحال في المشبَّه فلابدّ أن يكون ذلك المعنى أيضاً فيه ظاهراً، ولذلك ذهب بعضهم(١) الى كون الاستعارة حقيقة. فإنّ التجوّز في أمر عقلي، وهو أن يجعل الرّجل الشجاع من أفراد الأسد، بأنْ يجعل للأسد فردان حقيقي وإدّعائي، فالأسد حينئذ قد أُطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرّف العقلي، وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل، فإنّ المجوّز لاستعارة النخلة للرّجل الطّويل هو المشابهة الخاصّة من حصول الطّول مع تقاربهما في القطر، وهو غير موجود في الجبل والحائط.

وهكذا ملاحظة المجاورة، فإنّ المجاورة لابدّ أن يكون بالنسبة الى المعنيين معهوداً ملحوظاً في الأنظار كالماء والنّهر والميزاب، لا كالشّبكة والصّيد، فإنّ المجاورة فيهما إتفاقية(٢)، بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة، والتنافر بين الشبكة والصّيد واضح.

وأمّا الأب والإبن، فعلاقة السّببية والمسبّبية فيهما أيضاً خفية عرفاً، وليس أظهر خواصّ الإبن والأب حين ملاحظتهما معاً السببيّة والمسبّبيّة.

---

١) لقد اختلفوا في أنّ الاستعارة مجاز لغوي أم عقلي، فذهب الجمهور الى الأوّل بمعنى أنّها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، ونسب الثاني الى السّكاكي بمعنى أنّها حقيقة لغوية ومجاز عقلي.

٢) غير معهودة في الأنظار، أو تحصل أحياناً واتفاقاً لعدم كثرة وجود الشبكة على فرض الكثرة، فالشبكة مخصوصة بالصياد في البحار والأنهار لايراها الناس غالباً ولا يتصوّرها الأكثر، بخلاف الميزاب لكونه في مرئ الناس ومسمعهم غالباً.

نعم التربية والرّئاسة والمرؤوسيّة من الخواصّ الظاهرة فيهما، مع أنّ التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات.

وبالجملة، لمّا كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللّازم، فلم يظهر من العرب إلّا تجويز العلاقة الظّاهرة.

ألا ترى أنّ استعمال اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ ليس بمحض علاقة الجزئية والكليّة، بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكلّ، بأن يكون ممّا ينتفي بانتفاء الجزء كالرّقبة للإنسان والعين للرّبيئة[١] باعتبار وصف كونه ربيئة.

وبالجملة، الرّخصة الحاصلة في النّوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع، وإنْ كان في صنف من أصنافها أو في أفرادها الشائعة الظاهرة. وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرّخصة في مثل هذه الأفراد من الشّباهة والسببيّة والمجاورة ونحوها، إلّا أنّه حصل الرّخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدّليل، فلاحظ وتأمّل.

إذا تقرّر ذلك فنقول: قد أُورد على كون الإطّراد دليل الحقيقة، النّقض بمثل: (أسد) للشجاع، فإنّه مطّرد ومجاز، فيتخلّف الدّليل عن المدلول، وعلى كون عدم الإطّراد دليل المجاز النقض بمثل: الفاضل والسّخي فإنّهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسّخاء، ولايطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه، والقارورة فإنّها موضوعة لما يستقرّ فيه الشيء، ولايطلق على غير الزّجاجة.

---

١) يقال كان لهم ربيئة أي عيناً يرقب لهم وهو من كان يصعد الى ربوة لينظر الى الأطراف ليطّلع على من يجيئ ليخبر القوم بذلك.

وأُجيب[١] عن الثاني مضافاً الى ما ذكرنا: بأنّ (الفاضل) موضوع لمن من شأنه الجهل[٢]، و (السّخي) [والسخاء] موضوع لمن من شأنه البخل فلايشمله تعالى[٣] بالوضع، و (القارورة) للزجاج لا كلّ ما يستقرّ فيه الشيء.

أقول: والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الأوّل وإلّا لجاز الإطّراد.

والتحقيق[٤] أنْ يقال: إنْ أُريد بكون عدم الإطّراد دليل المجاز، أنّه يقتصر فيه بما حصل فيه الرّخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من أصنافه، فلاريب أنّ المجاز حينئذ ينحصر فيما حصل فيه الرّخصة وهو مطّرد.

وإنْ أُريد أنّه بعد حصول الرّخصة في النوع غير مطّرد، فقد عرفت أنّه ليس كذلك.

فنقول[٥]: إنّ عدم جواز: إسأل الجدار مثلاً إنّما هو لعدم مناسبة الأهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز. وكذلك: إسأل الشّجر و: إسأل الإبريق، ونحو ذلك، فذلك لعدم إنفهام الرّخصة فيه، لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم، ألا ترى أنّه يجوز أن يقال: إسأل الدّار، و: إسأل البلدة، و: إسأل الرّستاق[٦] و: إسأل المزرعة، و: إسأل البستان، وغير ذلك.

---

١) المجيب هو الفاضل الجواد.

٢) اي لمن يجوز عليه الجهل.

٣) يعني ان الله تعالى لم يوجد فيه المبدء حتى يصدق عليه الشأن هذا كما في الحاشية للشهشهاني الأصفهاني.

٤) التحقيق في مقابل القول المشهور و قد ذكره في «هداية المسترشدين» ١/٢٦٥ و فيه كلام له.

٥) في بيان عدم الاطراد في المجاز.

٦) معرّب رستاء بمعنى القرية والجمع رساتيق.

ومثله إطّراد الأسد لذات ثبت له الشجاعة وإن كان من سائر أفراد الحيوان غير الانسان.

وبالجملة، المجاز أيضاً بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطّرد ولو كان في صنف من أصناف ذلك النوع.

قانون

إذا تميّز المعنى الحقيقي من المجازي؛ فكلّما استعمل اللّفظ خالياً عن القرينة فالأصل الحقيقة، أعني به الظاهر، لأنّ مبنى التّفهيم والتفهّم على الوضع اللّفظي غالباً، ولا خلاف لهم في ذلك.

وأمّا إذا استعمل لفظ في معنى أو معان لم يُعلم وضعه له، فهل يحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً، أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدّد، أو التوقّف لأنّ الاستعمال أعم؟

المشهور الأخير، وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة، والسيّد المرتضى على الأوّل لظهور الاستعمال فيه(١)، وهو ممنوع.

والثاني: منقول عن إبن جِنّيْ(٢)، وجنح إليه بعض المتأخّرين(٣)، لأنّ أغلب لغة العرب مجازات(٤)، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب وهو أيضاً ممنوع، ولو سلّم فمقاومته للظنّ الحاصل من الوضع ممنوع.

---

١) راجع «الذريعة» ص ١٠.

٢) بكسر الجيم وتشديد النون وسكون الياء وتخفيفهما، كنية أبو الفتح عثمان بن جِنّي، ونقل عن سيبويه انَّ جِنِّي معرّب كني وليس الياء للنسبة.

٣) وممن آل الى ما مآل إليه إبن جِنِّي وهو دلالة الاستعمال على مجازيّة المستعمل فيه، المحقق جمال الدّين الخوانساري في بحثه على المشتق. واستفهم ذلك من جملة كلام له في «حواشيه» على شرح «المختصر» وكأنّه غير دال عليه.

٤) و دليل ابن الجنّي لأن أكثر اللّغات مجازات فمنعه أيضاً، وردّ عليه صاحب «الفصول» ص ٤١.

والثالث[١] : مبنيّ على أنّ المجاز مستلزم للحقيقة، فمع الإتّحاد لا يمكن القول بمجازيّته، وأمّا مع التعدّد: فلمّا كان المجاز خيراً من الاشتراك فيؤثر عليه[٢] ويترتّب على ذلك لزوم استعمال أمارات الحقيقة والمجاز في التمييز، وحيث لم يتميّز؛ فالوقف.

وردّ: بمنع استلزام المجاز للحقيقة، بل إنّما هو مستلزم للوضع كـ: (الرّحمان)، والحقيقة مستلزم للاستعمال، وأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

ثمّ إعلم: أنّ عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه، يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يعلم لفظ استعمل في معنى واحد أو في معان متعدّدة، ولم يعلم أنّه موضوع لذلك المعنى أو المعاني أم لا، فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له، ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له، ويكون هذا مجازاً عنه فلا يعرف فيه الموضوع له أصلاً، لا معيّناً ولا غير معيّن.

وعلى هذا يترتّب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزماً للحقيقة لا على الوجه الآتي[٣] ولكنّ ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض

---

١) لم يصرّح هنا بالقائل لظهوره من دليله انّه كلّ من قال باستلزام المجاز للحقيقة.

٢) أي يختار المجازية ونقول بعض منها مجاز والآخر حقيقة، والتمييز يحتاج إلى إعمال أمارات الحقيقة والمجاز وحيث لم يتميّز فالوقف.

٣) لأنَّ هذا الوجه مما لم يعلم للّفظ حقيقة أصلاً لا معيّناً ولا غير معيّن فيتم كلام هذا القائل حينئذ من حمل المستعمل فيه الواحد على الحقيقة لا المجاز، إذ لو كان مجازاً لابد أن يكون له حقيقة أيضاً لاستلزامه الحقيقة، والمفروض وحدة المستعمل فيه بخلاف الوجه الآتي، فإنَّ فيه يعلم الحقيقة في الجملة سوى المستعمل فيه، وإنْ لم يكن نفسها معلوماً لنا. وبالجملة هذا الوجه ممّا يتصوّر فيه وحدة المستعمل فيه، ←

نادر، بل لم نقف عليه أصلاً.

والثاني: أنْ يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة، وهو يتصوّر أيضاً على وجهين:

أحدهما: انّا نعلم أنّ له معنى حقيقيّاً، ونعلم أنّه استعمل في معنى خاصّ أيضاً ولانعلم أنّه هل هو أو غيره، وذلك الجهالة إنّما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له[١]، لا بسبب جهالة الوضع، مثل إنّا نعلم أنّ ليلة القدر موضوعة لليلة خاصّة، واستعمل فيها أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[٢] ولكن لانعلمها بعينها، فإذا أطلقها الشّارع على ليلة النصف من شعبان مثلاً، أو ليلة الإحدى والعشرين من شهر رمضان مثلاً، فهل يحكم بمجرّد ذلك الإطلاق أنّها هي الموضوع له اللّفظ، أو يقال أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة إذ يمكن أن يكون إطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللّفظ شيئاً آخر.

هذا إذا لم يكن من باب التّنصيص أو الحمل الظاهر في بيان الموضوع له، كما لو انحصر الاستعمال في الواحد، وقال بأنّ ليلة القدر هي هذه، وذلك مثل أن يقول: إقرء في ليلة القدر هذه اللّيلة فلاناً، ولو تعدّد المستعمل فيه حينئذ فيتّضح عدم دلالة الاستعمال على شيء[٣]، ويلزم السيّد ومن قال بمقالته القول بتعدّد

← بخلاف باقي الأقسام الآتية، فإنّه لايخلو عن التعدّد فيه معلوماً كان أو مجهولاً، ولاريب انّ القول بأنّ المجاز مستلزم للحقيقة يتمّ على فرض اتحاد المستعمل فيه لاغير.

١) اي بعينه شخصاً.

٢) القدر: ١.

٣) أي شيء من الحقيقة. ووجه هذا الإتضاح هو أنّ المستعمل فيه إذا تعدّد وكان أحدهما على سبيل الحمل والانحصار والآخر خال عنه لايمكن القول حينئذ بأنّ ←

الموضوع له لو عمّموا المقال حينئذ، وهو كما ترى.

والثاني: انّا نعلم أنّ اللّفظ مستعمل في معنى أو أكثر، ونعلم أنّ له معنى آخر حقيقيّاً معيّناً في نفس الأمر أيضاً، ولكن نشكّ في أنّ المستعمل فيه أيضاً حقيقة أم لا، وذلك يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن نشكّ في أنّه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي، أو مجاز بالنسبة إليه.

وثانيهما: أن نشكّ في أنّ اللّفظ هل وضع له أيضاً بوضع على حدة فيكون مشتركاً، أم لا. مثل: إنّا نعلم أنّ للصلاة معنى حقيقيّاً في الشّرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام، فإذا استعملت في الأفراد المشروطة بالطهارة والرّكوع والسجود منها أيضاً، نعلم جزماً أنّها من معانيها الحقيقيّة، وإذا أُطلقت على صلاة الميّت، فهل هذا الإطلاق علامة الحقيقة، بمعنى أنّ المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الأوّل العامّ لا المشروط بالطّهارة والرّكوع والسّجود أيضاً، أو أنّها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميّت أيضاً، أو الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز؟

فالمشهور على التوقّف، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[1]، والسيّد يحملها على الحقيقة، فإنْ ظهر عنده أنّها من أفراد الحقيقة المعلومة؛ فيلحقها بها، وإلّا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقلّ فيكون مشتركاً لفظيّاً، وكذلك إذا رأينا

← الاستعمال في الخالي عن الحمل، والحصر أيضاً علامة للحقيقة، وذلك لمنافاته للحصر المستفاد من الحمل الواقع في المستعمل فيه الأوّل.

١) ويعنون به صورة تعدّد المعنى وأمّا مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما في تبيين الاصفهاني في «هدايته» ١/٢٩٢.

إطلاق الخمر على الفقّاع(١).

ويظهر الثمرة(٢) في عدم إجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور، وإجرائه على مذهب السيّد على الاحتمال الأوّل، والتوقّف في أصل حكم الحقيقة حتّى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني.

مثلاً: إذا رأينا أنّ الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر، الخالية عن قرينة المراد، مع علمنا بأنّ المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة، فيتردّد الأمر بين أن يكون المراد أنّ الفقّاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازاً، فلايثبت به جميع أحكام الحقيقة فيه ليتفرّع عليه نزح جميع ماء البئر، وبين أن يكون المراد منه الخمر الواقعي، إمّا بمعنى أنّ الخمر إسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقّاع في الخمر المُطلَق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع، أو بمعنى أنّ الخمر كما أنّه موضوع للمتّخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقّاع أيضاً، فحينئذ يتوقّف حتّى يظهر من القرينة أنّ أيّ المعنيين هو المراد في الخمر المُطلَق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع.

فظهر بما ذكرنا، أنّ المراد بالمعنى في قولنا: أمّا إذا استعمل لفظ في معنى أو معان ماذا، وأنّ المراد بالمعاني ماذا، وأنّ الأوّل إنّما يتمّ بالنظر الى الوجه الأوّل إذا اتّحد المستعمل فيه المعلوم(٣).

---

١) كما في قوله عليه السلام: الفقّاع خمر استصغره الناس.

٢) الثمرة من نزاع السيد والمشهور في محل الشك.

٣) في بعض النسخ انْ اتحد المستعمل فيه المعلوم أي انْ اتفق اتحاد المستعمل فيه، وفي بعضها كما في المتن بدل كلمة إنْ كلمة إذ، ويبدو بمعنى إنْ، إذْ المقام مقام التشكيك لا الجزم إذ اتحاد المستعمل فيه مشكوك لامجزوم كما ذكره سابقاً بقوله: فرض نادر، بل لم نقف عليه أيضاً.

وأمّا مثل كلمة الرحمن[١] فهو خارج عن المتنازع فيه، إذ المجازيّة فيه مسلّمة.

إنّما النزاع في أنّ له حقيقة أم لا، وذلك لاينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى.

وممّا حقّقنا، ظهر لك أنّه لامنافاة بين قول مشهور بوجوب التوقّف، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة في صورة تعدّد المستعمل فيه، وقولهم بأنّ المجاز خير من الاشتراك.

أمّا في صورة التردّد بين كون المستعمل فيه مجازاً أو فرداً من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما؛ فظاهر لعدم اشتراك لفظيّ هناك يرجّح للمجاز عليه، وهو غالب موارد قولهم: إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، يعنون بذلك أنّه لايثبت حكم ما، هو من أفراد الكلّي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرّد اطلاق الإسم عليه.

وأمّا في صورة التردّد بين كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازاً، كما لو سلّم كون صيغة إفعل حقيقة في الوجوب، وشكّ في كونه حقيقة في الندب أيضاً لأجل الاستعمال؛ فمرادهم بقولهم: إنّ الاستعمال لايدلّ على الحقيقة وأنّه أعمّ، الردّ على السيّد ومن قال بمقالته.

فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال، فلايوجب الاستعمال إلّا التوقّف، لأنّه لايمكن ترجيح المجازيّة بدليل آخر، فلذلك يقولون: بأنّ الصّيغة في الندب مجاز ولايتوقّفون في ذلك، فتبصّر حتى لايختلط عليك الأمر.

ولابأس أن نشير الى بعض الغفلات، فمنها ماوقع عن صاحب «المدارك» قال في منزوحات البئر: واعلم أنّ النصوص إنّما تضمّنت نزح الجميع في الخمر، إلّا أنّ

---

١) وهذا دفع لما يمكن أن يقال من أنّه كيف تحكم بأنّ اتحاد المستعمل فيه مشكوك والحآل انّ كلمة الرحمان قد اتّحد فيها المستعمل فيه وهو الله سبحانه وتعالى.

معظم الأصحاب لم يفرّقوا بينه وبين سائر المسكرات[١] في هذا الحكم واحتجّوا عليه بإطلاق الخمر في كثير من الأخبار على كلّ مسكر، فيثبت له حكمه وفيه بحث، فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك[٢].

ونظير ذلك ايضاً قال في ردّ من أوجب نزح الجميع للفقّاع مستدلّاً بإطلاق الخمر عليه في الأخبار، وأنت خبير بعدم صحّة الجمع بين قوله: فإنّ الإطلاق أعمّ، وقوله: والمجاز خير من الاشتراك، ويظهر وجهه بالتأمّل فيما حقّقناه.

وأمّا نظرجمهور علمائنا ﷺ في الاستدلال بتلك الأخبار، فليس الى كون المسكرات خمراً حقيقة أو الفقّاع خمراً كذلك، بل وجه استدلالهم هو أنّ الاستعارة والتّشبيه المُطلَق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم، أو الأحكام الظاهرة الشّائعة، ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح، فقد ذكروا في مثل ذلك وجوهاً ثلاثة:

أحدها: الإجمال، لعدم تعيين وجه الشّبه.

والثاني: العموم، لوقوعه في كلام الحكيم.

والثالث: التّشريك في الأحكام الشّائعة، وهو أظهر الاحتمالات. ومن هذا القبيل قولهم: «**الطواف في البيت صلاة**»[٣].

---

١) كالنبيذ من التمر، والتِبع بكسر الباء وسكون التاء المثناة وفتحها، وهو نبيذ العسل. والفضيخ بالمعجمتين من التمر والبسر، والنقيع من الزّبيب، والمرز بكسر الميم والزاء المعجمة الساكنة المهملة، والجعة بكسر الجيم وفتح العين المهملة نبيذ الشعير، وسائر المسكرات الأخرى تجد ذكرها في الكتب الفقهية المبسوطة في أبواب المطاعم والحدود.

٢) «مدارك الأحكام»: ١/٦٣.

٣) «عوالي اللئالي»: ١/٢١٤، الحديث ٧٠، و٢/١٦٧ الحديث ٣، وفيهما: بالبيت بدل في البيت.

قانون

قد ذكرنا أنّ الأصل في التفهيم والتفهّم هو الوضع، وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان من عدم إرادة الزّائد على المعنى الواحد، وعدم وضع اللّفظ لأكثر من معنى حتّى يكون مشتركاً أو منقولاً، وعدم إرادة معنى آخر من اللّفظ غير المعنى الأوّل بسبب علاقة حتّى يكون مجازاً، فحيث علم وجود هذه المخالفات(١) وإرادة هذه الأُمور من اللّفظ بقرينة حاليّة أو مقاليّة، فهو وإنْ احتمل إرادة هذه الأُمور ولم يكن قرينة عليها، فلاريب أنّه يجب الحمل على الموضوع له الأوّلي كما تقدّم(٢).

وأمّا لو كان الاحتمال والتردّد [الترديد] بين هذه الأُمور المخالفة(٣) لأصل الموضوع له المتجدّدة الطارئة له، الحاصلة بسبب دواع خارجيّة، فيتصوّر هناك صور عديدة يعبّر عنها الأُصوليّون بـ«تعارض الأحوال» يحصل من دوران اللّفظ

---

١) ويبدو من قوله: فحيث علم الاعتقاد الراجح ليشمل الظنّ لوجود المخالفة أيضاً، فإنَّه كالعلم به متّبع. هذا والصّور المتصورة هنا خمس هي العلم بالمخالفة، والظنّ، والعلم بالموافقة، والظنّ بها، وخامسها الشك بين الأمرين في الأوّلين، بحمل اللّفظ على المخالف للأصل، وفي الثلاثة الباقية على الموافق للأصل.

٢) كما تقدم في أنّ الأصل في التفهيم والتفهم هو الوضع والظاهر منه أيضاً الواضع الأوّلي.

٣) الفرق جلي بين هذا القسم الأخير والقسمين الأوّلين في قوله: فحيث علم وجود هذه المخالفات، وقوله: انْ احتمل إرادة هذه الأمور. لأنَّ في الأوّل العلم بوجود واحد من الأمور المخالفة للأصل بواسطة القرينة موجود فيؤخذ بمقتضاه. وفي الثاني وجود أحدها محتمل مع وجود احتمال وجود الموضوع له الأوّلي فيؤخذ بمقتضى أصالة الحقيقة وظاهر اللّفظ، ولكن في هذا القسم احتمال وجود الموضوع له الأوّلي منتف، والعلم الاجمالي بوجود أحد الأمور المخالفة موجود من غير قرينة على التعيين فهذا القسم هو عنوان مسألة تعارض الأحوال.

بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز، وبعض اخر[١].

---

١) قال في الحاشية: وتصوّر الصّور العديدة يكون حيث ذكر المصنف انَّ الأحوال خمسة الاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز، فإذا ضربنا هذه الأحوال الخمس في أنفسها تحصل النتيجة عندنا خمسة وعشرون قسماً. والصحيح منها العشرة المعروفة وهي ملاحظة الاشتراك من الأربعة الباقية فتحصل أربع صور، ثم ملاحظة النقل مع الثلاثة الباقية فتحصل ثلاث صور، ثم التخصيص مع الباقين أي المجاز والإضمار فتحصل صورتان، فجميع هذه الصّور تسع ثم ملاحظة الإضمار والمجاز معاً فتحصل صورة واحدة فيكون مجموع ذلك كله عشرة صور.

هذا كله إذا كانت صور التعارض ثنائية، وقد تكون ثلاثية وهي أيضاً عشر، وقد تكون رباعية وهي خمسة، وقد تكون خماسية وهي صورة واحدة. فمجموع هذه الصّور أعني غير الثنائية ستّ عشرة، فعلى هذا ترتقي الصّور الصحيحة الى ست وعشرين. والمصنف ﷺ كان قد تعرّض لبيان جميع صحاح الصّور الثنائية ولم يتعرض للثلاثية والرباعية والخماسية لظهور أحكامها مما يذكر من أحكام الصّور الثنائية فلافائدة لذكرها. نعم قال بعضهم: إنَّ الأحوال المتعارضة سبعة بإضافة التقييد والنسخ فلاوجه لتركهما فعلى قوله هذا إنْ شئت إجمال الحساب ضربت الأحوال السّبع في أنفسها تحصل تسع وأربعون صورة والصحيح منها إحدى وعشرون فعليك باستخراج هذه الصّور مع ملاحظة ما عدا الثنائية من الثلاثية الى السّباعية. ونشير الى أنّ العلّامة في «التهذيب» ص ٨١ حصرها في عشرة.

وإليك هذه الصورة للتوضيح

	الاشتراك	النقل	التخصيص	الاضمار	المجاز
الاشتراك	لغو	صحيح	صحيح	صحيح	صحيح
النقل	مكرّر	لغو	صحيح	صحيح	صحيح
التخصيص	مكرّر	مكرّر	لغو	صحيح	صحيح
الاضمار	مكرّر	مكرّر	مكرّر	لغو	صحيح
المجاز	مكرّر	مكرّر	مكرّر	مكرّر	لغو

والتّخصيص والإضمار وإنْ كانا قسمين من المجاز، لكنّه لمّا كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيماً له، وذكروا لكلّ واحد منها مرجّحاً على الآخر[١] ، مثل.

أنّ المجاز أرجح من الاشتراك[٢] لكثرته وأوسعيّته في العبارة، وكونه أفيّد، لأنّه لاتوقّف فيه أبداً بخلاف المشترك. والاشتراك أرجح من المجاز[٣] من حيث أبعديّته عن الخطأ إذ مع عدم القرينة يتوقّف، بخلاف المجاز، فيحمل على الحقيقة، وقد يكون غير مراد في نفس الأمر، وأنّ المجاز يصحّ من كلّ من المعنيين فيكثر الفائدة، بخلاف المجاز من النقل، لأنّ النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الأوّل بخلاف الاشتراك، والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ، والاشتراك، يقتضي التوقّف فيكون أولى، وأنّ الاشتراك أكثر من النقل.

والإضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص الإجمال الحاصل بسبب الإضمار ببعض الصّور، وذلك حيث لايتعيّن المضمر، وتعميمه في المشترك، وأنّ الإضمار أوجز وهو من محاسن الكلام.

---

١) أراد من هذا القول في الجملة وإلّا فسيأتي أنَّ بين المجاز والإضمار قول بالمساواة فلامرجّح لأحدهما على الآخر على ما ذكره، مع أنّه لم يذكر في بعض أطراف الصّور مرجّح.

٢) أي من بعض صور الدوران بعضها مع بعض دوران الاشتراك مع المجاز، فقوله: لكثرته دليل على أرجحية المجاز.

٣) وهذا عطف على قوله: المجاز أرجح من الاشتراك. وهذه الأرجحيّة علّتها بوجهين: أحدهما من حيث أبعديّته كما أشار. وثانيهما: انَّ المجاز يصح لكل من المعنيين أي كل واحد من المعنيين المشترك باعتبار كونه معنى حقيقياً يصح المجاز، أما معنى المجازي لايصح منه المجاز إلّا على القول بسبك المجاز من المجاز.

والتخصيص أرجح من الاشتراك لأنّه خير من المجاز، وهو خير من الاشتراك.

والمجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل الى إتّفاق أهل اللّسان على تغيير الوضع، والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة هي متيسّرة، والأوّل متعسّر، والمجاز فوائده أكثر من النقل، ويظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضاً.

والتخصيص أرجح من النقل لأنّه أرجح من المجاز وهو أرجح من النقل.

والتّخصيص أرجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التّخصيص، والمجاز إذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة.

والتّخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار.

الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها، وفي كثير منها نظر إذ أكثرها معارض بمثلها، والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر.

وحاصل غرض المستدلّ في الترجيح(١) بهذه الوجوه إبداء كون صاحب المزيّة الكاملة أولى بالإرادة للمتكلّم، فلابدّ من حمل كلامه على ما هو أكمل وأحسن وأتمّ فائدة، فلايختار المتكلّم ما هو أخسّ وأنقص وأقل فائدة إلّا في حال الضّرورة، وحال الضّرورة نادرة بالنسبة الى غيرها، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

وفيه: انّا نمنع أنّ غالب المتكلّمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك.

فإن قيل: الحكماء منهم يعتبرون ذلك، وما يجدي للأُصوليّ هو ملاحظة كلام الشارع، وهو حكيم.

---

١) حاصله أنّ من يرجّح بعض هذه المعاني على بعض الآخر، نظره انَّ هذا البعض أرجح وأولى وأتم وأنسب بقاعدة البلاغة من الآخر، فيكون أولى بإرادة المتكلّم من الآخر.

فيقال: إنّ الحكمة لاتقتضي ذكر الأتمّ والأحسن غالباً، بل ربّما يقتضي ذكر الأنقص.

نعم، إذا كان المراد إظهار البلاغة للإعجاز ونحوه، فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام، والخلوص عن التعقيد اللّفظيّ والمعنويّ، وما يرتبط بالمحسّنات اللّفظية والمعنويّة، ولكن مقتضى المقامات مختلفة، وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الأحكام الشرعيّة الذي هو محطّ نظر الأصوليّ، ومع تسليم ذلك، فنمنع حجّية مثل هذا الظنّ[١].

والتحقيق أنّ المجاز في نفس الأمر أغلب من غيره من المذكورات في أكثر كلام المتكلّمين، ولايمكن إنكار هذه الغلبة، وكذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز في العامّ لامطلقاً.

وأمّا حصول الغلبة في غيرها، فغير معلوم، بل وندرتها معلومة، وعلى هذا يقدّم المجاز على الاشتراك والنقل، بل ولايبعد ترجيحه على الإضمار أيضاً، ويقدّم التخصيص على غيره من أقسام المجاز وغيرها لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

---

١) لأنّ هذا الظنّ قد حصل من الاستحسانات والأقيسة، والظنّ الذي نقول بحجّيته هو الظنّ المستفاد من الألفاظ بحسب المحاورات المتعارفة لامطلقاً. ومن هنا تعرف عدم المناقضة بين هذا الكلام وما سيقوله بعد ذلك من تقديم بعض المعاني على بعض، لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب. ووجه المناقضة تارة يمنع الظن الحاصل من الغلبة كما أشار بقوله: وفيه إنّا نمنع ... الخ، وتارة يجوّز كما أشار بقوله: هذا لأنّ الظنّ ... الخ. ووجه عدم المناقضة انَّ دعوى الغلبة التي منعها حجّتها هي الغلبة الحاصلة من الأقيسة والاستحسانات لا الحاصلة من الألفاظ، وأما الغلبة التي سلّم حجّتها هي الغلبة الحاصلة من الألفاظ فلامناقضة بينهما.

وأمّا حجّية مثل هذا الظنّ، فيدلّ عليه[١] مايدلّ على حجيّة أصالة الحقيقة مع احتمال إرادة المجاز، وخفاء القرينة، فكما أنّ الوضع من الواضع، فهذه الأُمور المخالفة له الطارئة عليه أيضاً من جانب الواضع، ولذا يقال: إنّ المعنى المجازيّ وضع ثانويّ، فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة، فكذا يكتفى في معرفة أنّ ذلك اللّفظ مجاز لامشترك ولامنقول، بقرينة الغلبة، سيّما والأصل عدم الوضع الجديد، وعدم تعدّده، وعدم الإضمار، وغير ذلك، ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظنّ من الفقهاء.

وبالجملة، فلامناص عن العمل بالظنّ في دلالة الألفاظ، خصوصاً على قول من يجعل الأصل جواز العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدّليل[٢]، مع أنّه يظهر من تتبّع تضاعيف الأحكام الشرعيّة والأحاديث، اعتبار هذا الظنّ، فلاحظ وتأمّل. وإنْ شئت أُرشدك الى موضع واحد منها، وهو مادلّ على حلّيّة مايباع في أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الإسلام، فروى إسحاق بن عمّار في الموثّق عن العبد الصالح[٣] أنّه قال: «**لابأس بالصلاة في فرو اليماني وفيما صنع**

---

١) غرضه انّ حجّية هذا الظنّ ليس لأجل دليل الانسداد الذي يثبت حجّية الظنّ في زمان الانسداد دون الانفتاح، بل حجّيته لأجل الدليل الخاص الذي يثبت حجّية هذا الظنّ ولو مع الانفتاح وهو بناء العقلاء.

٢) كالظنّ في أصول الدّين وكالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة.

٣) يراد منه الامام موسى بن جعفر عليه‌السلام ويستفاد من بعض الأخبار أنّه صار ملقّباً بهذا اللّقب في عالم القدس. وروي انّ هارون أرسل جارية لها جمال فائق يريد بالامام عليه‌السلام سوءاً وكيداً فجعلها معه في السّجن، وبعد مدة أرسل هارون خادمه ←

في أرض الإسلام».

قلت: فإنْ كان فيهما غير أهل الإسلام؟ قال: «**إذا كان الغالب عليها المسلمون فلابأس**»[١]. ويدلّ على ذلك العرف أيضاً، فلاحظ.

← ليتفحّص عن حال الجارية فرآها ساجدة لربها لاترفع رأسها تقول: قدوس سبحانك سبحانك، فقال هارون: سحرها موسى بن جعفر بسحره عليَّ بها، فأتى بها وهي ترعد شاخصة نحو السّماء بصرها. فقال: ما شأنك. فقالت: شأني الشأن البديع، إني كنت واقفة عنده وهو قائم يصلي ليله ونهاره، فلما انصرف عن صلاته وهو يسبح الله ويقدسه. قلت: ياسيدي هل لك حاجة أعطيكها. قال عليه السلام: وما حاجتي إليك.
قلت: إني ادخلت عليك لحوائجك. قال: وما بال هؤلاء. قالت: فالتفت فأنا بروضة مزهرة لا أبلغ آخرها من أوّلها بنظري ولا أوّلها من آخرها، فيها مجالس مفروشة من الوسد والديباج وفيها وصف ووصائف لم أرَ مثل وجوههم حسناً ولا مثل لباسهم لباساً، عليهم الحرير الأخضر والأكليل والدّرر والياقوت، وفي أيديهم الأباريق والمناديل ومن كل الطعام، فخررت ساجدة حتى أقامني هذا الخادم. فرأيت نفسي حيث كنت. فقال هارون: يا خبيثة لعلّك سجدت فنمت فرأيت هذا في منامك. قالت: لا والله يا سيدي إلّا قبل سجودي رأيت، فسجدت من أجل ذلك. فقال هارون: اقبض هذه الخبيثة إليك فلايسمع منها أحد. فاقبلت في الصلاة فإذا قيل لها في ذلك. قالت: هكذا رأيت العبد الصالح. فسألت عن قولها. قالت: إنّي لما عاينت من الأمر نادتني الجوار يا فلانة إبعدي عن العبد الصالح حتى ندخل عليه، فنحن له دونك. فما زالت كذلك حتى ماتت. هذا كما في «البحار» ج ٤٨ ص ٢٣٩ عن «المناقب» ج ٣ ص ٤١٤.

١) «تهذيب الأحكام»: ٢/٣٦٨ الحديث ١٥٣٢، «وسائل الشيعة»: ٤/٤٥٦ الحديث ٥٧٠٨.

قانون

كلّ لفظ ورد في كلام الشّارع، فلابدّ أنْ يحمل على ما علم إرادته منه، ولو كان معنى مجازياً. وإن لم يعلم المراد منه، فلابدّ من أنْ يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاصّ فيه أو لم يثبت، بل كان هو اصطلاح أهل زمانه.

وإنْ لم يعلم ذلك أيضاً، فيحمل على اللّغوي والعرفي إنْ وجد أحدهما بضميمة أصالة عدم النقل، فإذا وجد واحد منهما واتّحد، فهو[1]، وإنْ تعدّد، فيتحرّى في تحصيل الحقيقة باستعمال أماراتها أو القرينة المعيّنة للمراد، ثمّ يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقّف.

وإنْ وجد كلاهما[2]، فإنْ كان المعنى العرفي هو عرف المتشرّعة، فهو محلّ

---

١) يعني إذا وجد واحد من المعنى اللّغوي أو العرفي واتحد ذلك المعنى فهو المراد، وانّ احتمال وجود معنى آخر للفظ غير المعنى المعلوم وهو المراد في نفس الأمر ينفيه أصالة العدم.

٢) بأنْ يكون المعنى اللّغوي والعرفي كلاهما موجودين ومعلومين وهو على قسمين: الأوّل: أنْ يكون أحدهما معلوماً بإلاجمال والآخر بالتفصيل، ولكن الشك كان في التطابق والتخالف، بمعنى انْ يشك في أنْ معناه العرفي هل هو مطابق لمعناه اللّغوي أم لا. فحينئذ يحمل على اللّغوي لأصالة التطابق وعدم النقل.

والثاني: أنْ يكون كلاهما معلومين بالتفصيل، ولكن الشك في أنّ معناه العرفي هل هو كان في زمان الشارع أو حدث بعد زمانه، فحينئذ إنْ كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة؛ فهو محل النّزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية، وإلّا؛ فهي المسألة المعبر عنها في الأصول بتعارض العرف واللّغة، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال ثالثها التوقف ولم يذكره المصنف.

النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وإلاّ فالمشهور تقديم العرف العامّ لإفادة الإستقراء ذلك.

وقيل: يقدّم اللّغة لأصالة عدم النقل، والأوّل أظهر.

وأمّا ثبوت الحقيقة الشرعيّة، ففيه خلاف، والمشهور بينهم أنّ النزاع في الثبوت مطلقاً والنّفي مطلقاً.

والحقّ كما يظهر من بعض المتأخّرين التفصيل(١).

وتحرير محلّ النزاع هو أنّ كثيراً من الألفاظ المتداولة على لسان المتشرّعة ـ أعني بهم من يتشرّع بشرعنا فقيهاً كان أو عاميّاً ـ صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللّغة، مثل الصلاة في الأركان المخصوصة، والصوم في الإمساك المخصوص، الى غير ذلك، فهل ذلك بوضع الشارع إيّاها في إزاء هذه المعاني بأنْ نقلها من المعاني اللّغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة، أو استعملها مجازاً في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى أن استغنى عن القرينة فصارت حقائق، أو لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه بأحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة؟

---

١) يمكن أنْ يقصد من هذا البعض السيد صدرالدين حيث اختار التفصيل كما في شرح «الوافية» تبعاً لما حكاه عن معاصره السيد الفاضل نصرالله المدرّس بالحائر. هذا وسيأتي من المصنف كلام في التفصيل كما في طيّ قوله: وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة، وأما في جميع الألفاظ والأزمان فلا... الى آخر كلامه.

ويمكن لنا أنْ نقول انَّ التفصيل أي التفصيل بين الألفاظ والأزمان كليهما يعني ثبوتها في بعض الألفاظ وبعض الأزمان، فحينئذ مراد القول بثبوتها مطلقاً، ثبوتها في جميع الألفاظ والأزمان، وبنفيها مطلقاً نفيها في جميعها، وأما التفصيل بثبوتها في جميع الألفاظ وبعض الأزمان أو بالعكس فالظاهر أنّه لم يظهر من أحد.

ويظهر ثمرة النزاع إذا وجدت في كلامه بلاقرينة.

فإنْ قلنا بثبوت الحقيقة، فلابدّ من حملها على هذه المعاني وإلّا فعلى اللّغوي.

وقد طال التّشاجر بينهم في الاستدلال، ولكلّ من الطرفين حجج واهية[١].

وأقوى أدلّة النافين[٢] أصالة عدم النقل.

وأقوى أدلّة المثبتين[٣]: الاستقراء، فيدور الحكم مدار الاستقراء.

وقد يستدلّ بالتبادر[٤]، بأنّا إذا سمعنا هذه الألفاظ في كلام الشارع، يتبادر في أذهاننا تلك المعاني، وهو علامة الحقيقة. وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لايحتاج الى البيان، إذْ من الظاهر أنّ المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللّفظ عند المتحاورين بذلك اللّفظ، فإذا سمع النحويّ لفظ الفعل من اللّغوي وتبادر الى ذهنه ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، لايلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللّغوي أيضاً.

ورُبَّما زاد بعضهم مصادرة[٥] وقال: الظاهر أنّ ذلك التبادر استعمال الشارع لا

---

١) بمعنى ضعيفة.

٢) كالقاضي أبي بكر منع منه مطلقاً كما في «المحصول» وليس حصراً فيه فقط وقد نسب إليه القول: بأنّ هذه الألفاظ باقية في معانيها الّلغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها.

٣) كالمعتزلة فإنّهم اثبتوها مطلقاً، فما كان اسماً للفعل كالصلاة والصوم والزكاة والوضوء سموها شرعيّة وما كان إسماً للذّات كالمؤمن والكافر والمنافق سمّوها دينية كما في «المحصول»، وليس حصراً فيهم فقط فقد صرّح الآمدي بنسبته الى الخوارج والفقهاء أيضاً.

٤) على الاثبات.

٥) قيل انّ مراده من هذا البعض هو الوحيد البهبهاني. وقيل: السيد صدرالدّين. وقيل هو

←

لأجل إلف[1] المتشرّعة بهذا المعنى.

ثمّ أغرب وقال: إنّ التبادر معلوم، وكونه لأجل أمر غير الوضع، غير معلوم، يعني وضع الشارع، وهو مقلوب عليه بأنّ التبادر معلوم وكونه من أجل وضع الشارع غير معلوم، وعلى المستدلّ الإثبات ولا يكفيه الاحتمال.

وكيف كان، فالحقّ ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة، وأمّا في جميع الألفاظ والأزمان، فلا.

والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع، أنّ مثل الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والركوع والسجود ونحو ذلك، قد صارت حقائق في صدر الإسلام، بل رُبَّما يقال انّها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا أيضاً[2]، لكن حصل اختلاف في الكيفية،

← الفاضل التوني الذي ذكر في «الوافية» ص ٦٠ فقال معلّقاً: غايته أنّك تقول: إنَّ هذا التبادر لأجل المؤنسة بكلام المتفقّهة. فنقول: هذا غير معلوم، بل الظاهر أنّه لكثرةاستعمال الشارع هذه الألفاظ في هذه المعاني. والحاصل: أنّا نقول إنّ التبادر معلوم، وكونه لأجل أمر غير الوضع غير المعلوم. هذا وانَّ المصادرة في اللّغة هي المراجعة والمطالبة، وأما في الاصطلاح هي أخذ المدّعي دليلاً لتمام الدّعوى أو جزءها. والمناسبة بينهما ظاهرة لرجوع المستدلّ به الى الإدّعاء وطلبه له حيث أخذه أوّلاً مدّعى لنفسه ثم رجع إليه وجعله دليلاً، وبطلان المصادرة للزوم الدّور، لأنّ ثبوت المدّعى موقوف على ثبوت الدليل وبالعكس. ويمكن دفع هذه المصادرة بأنَّ مدّعى هذا البعض هو ثبوت الحقيقة الشرعية ودليله هو ظهور التبادر من كثرة استعمال الشارع، فلايكون الدليل عين المدّعى.

١) الإلف بالكسر مصدر على وزن العلم وهي بمعنى الأُنس والاسم الإلفة.

٢) كما عند صاحب «الفصول» ص ٤٣، ونجد صحة هذا بالتتبع للآيات والروايات وهي تحدث عن مآثر الأنبياء و إن كانت صلاتهم تختلف عما نحن عليه وكذا صيامهم.

وحصولها فيها وفي غيرها من الألفاظ الكثيرة الدّوران في زمان الصّادقين عليهما السلام(١) ومن بعدهما؛ ممّا لا ينبغي التأمّل فيه كما صرّح به جماعة من المحقّقين(٢).

وأمّا مثل لفظ الوجوب والسنّة والكراهة ونحو ذلك، فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما عليهما السلام ومن بعدهما أيضاً محلّ تأمّل، فلابدّ للفقيه من التتبّع والتحرّي، ولا يقتصر ولا يقلّد.

ثمّ إنّ ماذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة، فالأوّل منهما في غاية البعد، بل الظاهر هو الوجه الثاني(٣).

وعليه فلاتحصل الثّمرة إلّا فيما علم أنّه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى أن استغنى عن القرينة، فإنْ علم أنّه كان بعده، فيحمل على الحقيقة، وإلّا فيمكن صدوره قبله، وحينئذ فيمكن إرادة المعاني الجديدة واختفى [واختفت] القرينة.

ويمكن إرادة المعنى اللّغويّ، والأصل عدمها(٤)؛ فيحمل على اللّغويّ وهذا أقرب،

---

١) وهما الباقر والصادق عليهما السلام وإنّما خصّهما بالذّكر دون غيرهما من الأئمة الأطهار عليهم السلام يمكن لأنّ صدور الكثير من الروايات وإظهارها كان في عصرهما، وربما لأجل ذلك اصطلح تسمية المذهب الحق بالمذهب الجعفري.

٢) كالوحيد في «الفوائد» ص ١٠٢، وقد ذكر القول بالتفصيل في «المسترشدين» ١/٤١٣. و نقل في «الفصول» ص ٤٢: وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدّم على زمن الصادقين أيضاً.

٣) المراد بالأوّل هو قوله: انّ الشارع قد نقل هذه الألفاظ عن المعاني اللّغويّة ووضعها لهذه المعاني الجديدة، ووجه بعده ظاهر، بل الظاهر هو الوجه الثاني وهو أنّه استعمله فيها بمعونة القرينة مجازاً الى انْ استغنى عن القرينة فصارت حقائق فيها.

٤) الضمير في عدمها راجع الى إرادة المعاني الجديدة لا الى إرادة المعنى اللّغوي كما قد ←

فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتأمّل وليتتبّع لئلّا يختلط الأمر، والله الهادي.

ثمّ إعلم أنّه قد نسب الى بعض المنكرين[١] للحقيقة الشرعيّة، القول بأنّ الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ في المعاني المخترعة، بل يقول: إنّه استعملها في المعاني اللّغوية، والزّوائد شروط لصحّة العبادة. فالصلاة مثلاً مستعملة في الدّعاء وكونه مقترناً بالرّكعات شرط لصحّة الدّعاء، والشرط خارج عن المشروط. وكذلك الغُسل هو غسل مشروط بزوائد، وهكذا، فلانقل عنده ولاحقيقة جديدة.

وردّ: بأنّه يلزمه أنْ لايكون المصلّي مصلّياً إذا لم يكن داعياً فيها كالأخرس، أو لم يكن متّبعاً كالمنفرد وهو باطل.

ويلزم[٢] هذا القائل نفي التركيب والماهيّات المخترعة عند الشارع.

← يتوهم نتيجة لقربها. فإذاً يكون المعنى عدم إرادة المعاني الجديدة لأنَّ المجاز على خلاف الأصل.

١) كالقاضي أبو بكر الباقلاّني من الشافعية على ما نسب إليه بعضهم كالفخر الرازي، وشرذمة أخرى من العامة. واسم القاضي محمد بن طيب البصري، وقيل في الباقِلاّني بكسر القاف منسوب الى الباقلّى، ففي «الفصول» ص ٤٣: وربما عزى الى الباقلّاني القول بأن هذه الألفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات مشروط لقبولها وصحتهاو هو غير ثابت.

٢) في بعض التعاليق للشهشهاني ذكر: أنَّه ربما يترأى في بادئ النظر عطفه على يلزم الأوّل فيكون دليلاً ثانياً على بطلان مذهب القاضي، لكنه ليس بذلك لأنَّه يشبه المصادرة، ويشهد بذلك إسقاط وهو عن ذيل الكلام، مع انَّه من أجزاء الدليل ومتعلَّقاته يلزم الأوّل أيضاً. ولم يصرّح به ثمة لظهوره، فالتصريح به هناك يكشف عن مغايرة السياق وانقطاع الكلام عن السائق، بل هو كلام مستأنف جئ لبيان منشأ ترتب الثمرة على المذهبين، فإنَّ جواز إجراء الأصل على مذهب القاضي في ضبط الأجزاء ←

ويظهر الثمرة في إمكان جريان أصل العدم في إثبات الأجزاء والشرائط وعدمه.

وبيان ذلك أنّه لاخلاف ولاريب في كون الأحكام الشرعية توقيفيّة لابـدّ أنْ يتلقّى من الشارع.

وأمّا موضوعات الأحكام، فإنْ كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللّغة وأهل الخبرة كالبيع والأرش ونحوهما. وكذلك كلّ لفظ يستعمل في كـلام الشارع لإفادة الحكم أو لإفادة بيان ماهيّة العبادة، كالغَسل بفتح الغين والمسـح ونحوهما. وإن كان من قبيل العبادات كالصلاة والغُسل ونحوهما فهو أيضاً كنفس الأحكام، فإنّها حقائق محدثة من الشارع لايعلمها إلّا هو.

وأمّا هذا القائل فيرجع فيها أيضا[١] الى اللّغة والعرف، كالمعاملات، لأنّـه لم يقل بكونها منقولات، غاية الأمر أنْ يقارنها بما يثبت عنده من الشرائط.

فإن قلنا بجعل الماهيّات الجديدة مـن جـانب الشـارع وإحـداثـها، فـيصير العبادات من باب مركّب ذي أجزاء ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فلابدّ في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع أجزائه وشرائطه، فإذا شكّ في كون شيء جزءً له أو شرطاً له، فلايمكن القول بأنّ الأصل عدم المدخليّة، للزوم العلم بـالإتيان بالماهيّة المعيّنة، ولايكفي في ذلك عدم العلم بعدم الإتيان.

وامّا على القول بعدم تركيب جديد، فالمكلّف به هو المعنى اللّغوي ولاتأمّـل

← والشرائط إنّما نشأ من نفيه التركيب فهو من باب المقدمة. لقوله: ويظهر الثمرة وهو وإنْ كان لازماً لكلامه الأوّل الذي جعل مذهباً له من نفي الاستعمال كعكسه، إلّا أنّه لمّا كانت الملازمة من هذه الجهة أخفى من الأخرى صرّح به المصنف وقرّره ليترتب عليه بدو الثمرة، وإنّما لم ينعكس لأنّ الكلام في أبواب اللّغات فتدبّر.

١) القائل هو القاضي أبو بكر والظاهر انّ كلمة أيضاً زائدة.

فيه، والباقي أُمور خارجة عنه يمكن نفي ماشكّ في ثبوته من الشرائط الخارجة بأصل العدم كالمعاملات.

وأمّا بناء دفع كلام هذا القائل[١] بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، بأنْ يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح، فإنّ الصلاة إسم لهذا المركّب، وكذا الغُسل والوضوء، فكيف يحملها على الدعاء، والغَسل بفتح الغين؟

وعلى القول بعدمها، فبعد وجود القرينة الصّارفة عن اللّغويّ لابدّ أنْ يحمل على الشّرعيّ لكونه أشهر مجازاته وأشيعها، فهو غريب لما عرفت من أنّه منكر للحقيقة الشرعيّة، بل منكر للماهيّات المحدثة.

ثمّ بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيّات محدثة، فهل يجوز إجراء أصل العدم فيها، بمعنى إنّا إذا شككنا في كون شيء جزءٍ لها أو شرطاً لصحّتها فهل يمكن نفيه بأصالة العدم، أو لابدّ من الإتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهيّة في الخارج؟

فيه خلاف، ولابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمة وهي:

إنّهم اختلفوا في كون العبادات أسامي للصحيحة أو الأعمّ منها، وهذا الخلاف أيضاً لا يتوقّف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها، بل يكتفى فيه بثبوت الحقيقة المتشرّعة، ومطلق استعمال الشّارع تلك الألفاظ فيها.

فالنّزاع في الحقيقة في أنّه متى أطلق لفظ دالّ على تلك الماهيّة المحدثة، فهل

---

١) إشارة الى الدّليل الذي أقامه الوحيد البهبهاني في «فوائده» على ردّ قول القاضي المذكور راجع الفائدة «الثانية» و «الثالثة» و «الرابعة» من «فوائده» ص ٩٥ـ١١٠.

يراد الصحيحة منها أو الأعم؟

والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده، فهل يحصل الامتثال بمجرّد عدم العلم بالفساد لصدق الماهيّة عليها، أو لابدّ من العلم بالصحّة؟

فمع الشكّ في مدخليّة شيء في تلك الماهيّة جزءً كان أو شرطاً، فلايحكم بمجرّد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني، بخلاف الأوّل، للشكّ في الصحّة.

وما يظهر من كلام بعضهم[١] من التفرقة بين الشكّ في الجزء والشرط، وأنّ الأوّل مضرّ على القول الثاني أيضاً، فلعلّه مبنيّ على أنّ المركّب لايتمّ إلّا بتمام الأجزاء، فكيف يقال يصدق الاسم على الثاني مع الشكّ في جزئية شيء آخر له!

وفيه: أنّ مبنى كلام القوم على العرف[٢] ، وانتفاء كلّ جزء لايوجب انتفاء المركّب عرفاً، ولايوجب عدم صدق الأسم في التعارف، ألا ترى أنّ الإنسان لاينتفي بانتفاء أُذُن منه أو إصبع عرفاً بخلاف مثل رأسه ورقبته.

والحاصل، أنّه لاريب في أنّ الماهيّات المحدثة أُمور مخترعة من الشارع، ولاشكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصحّة لاغير، بمعنى أنّه بحيث لو أتى به

---

١) هذا البعض هو الوحيد البهبهاني حيث إنّه فصّل في الثمرة المذكورة على القول بالأعم بين الأجزاء والشرائط فخص الحكم بالامتثال عند عدم العلم بالفساد عملاً بالأصل بعد إحراز صدق الاسم بالثاني، ومنعه في الأوّل لعدم جريان الأصل المذكور فيرجع الى قاعدة الشغل المقتضية للبراءة كما ذكر القزويني في «الحاشية» علماً أنّ للوحيد رسالة في الصحيح و الأعم.

٢) يعني انّ موضع نزاع كل من الصحيحي والأعمي إنّما هو في أمر عرفي، وهو تشخيص مدلول الأسامي ومايفهم فيها عرفاً بقرينة تمسّك كلّ منهما في إثبات دعواه بالأمارات العرفية من التبادر وصحة السّلب وعدمه. ويحتمل أيضاً أنْ يكون مراده بمبنى كلامهم نفس الأدلّة القائمة على دعواهم الصحيح أو الأعم وكلّ من التعبيرين يلازم الآخر.

على ما اخترعه الشارع يكون موجباً للامتثال للأمر بالماهيّة من حيث هو أمر بالماهيّة.

لكنّهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين:

أحدهما: أنْ نقول: إذا وضع الشارع أسماء لهذه المركّبات أو استعمل فيها بمناسبة، فهو يريد تلك الماهيّة على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثيّة المذكورة.

وهذا القدر متيقّن الإرادة، ولكنّه لمّا كان الماهيّة عبارة عن المركّب عن الأجزاء بأجمعها من دون مدخليّة الشرائط، والشرائط خارجة عنها، ولامانع من وضع اللّفظ بإزاء الماهيّة مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط، ولا من وضعه بإزاء الماهيّة مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحّة، فاختلفوا في أنّ الألفاظ هل هي موضوعة للماهيّة مع اجتماع الشرائط أو الماهيّة المطلقة؟

فمراد من يقول: إنّها أسام للصحيحة منها[١]، أنها أسام للماهيّة مجتمعة لشرائط الصحّة الزّائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهيّة من حيث هي.

---

١) القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء المعتبرة وسائر شروط الصحة إليه ذهب جماعة من الخاصة والعامة. فمن الخاصّة السيد والشيخ في ظاهر المحكي عن كلاميهما، والعلّامة في ظاهر موضع من «النهاية» والسيد عميد الدين في موضع من «المنية» والشهيدان في «القواعد» و «المسالك» واستثنى الأوّل منه الحج لوجوب المضي فيه ومن فضلاً العصر وكما يذكر الشيخ محمّدتقي الاصفهاني: الشريف الأستاذ ﷺ الى أكثر المحققين، والفقيه الأستاذ رفع مقامه وغيرهما، ومن العامة ابوالحسين البصرى، وعبدالجباربن أحمد، وحكي القول به عن الآمدي والحاجبي وغيرهما، وحكاه الإسنوي عن الأكثرين، وحكي في «المحصول» عن الأكثرين القول بحمل النفي الوارد على الأسماء الشرعية لقوله: «لاصلاة إلابطهور» على نفي الحقيقة، لإخبار صاحب الشّرع به هذا كما عن «هداية المسترشدين» ١/٤٣١.

ومراد من يقول: بأنّها أسام للأعمّ[١] ، أنّها أسام لنفس الماهيّة الصحيحة من حيث هي القابلة للصحّة الزّائدة على هذه الحيثيّة وعدمها.

والحاصل، أنّ **الأوّل** : يقول بأنّ الصلاة مثلاً إسم للأركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط، مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك، انّها إسم للأركان المخصوصة[٢] والشرائط معاً.

والثاني: يقول بأنّها إسم للصلاة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط، فحينئذ تظهر الثّمرة فيما لو حصل الشّكّ في شرطيّة شيء لصحّة الماهيّة.

فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحّة، فلابدّ من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الأمر بها، ولا يحصل إلّا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحّة.

وأمّا على القول الآخر ـ أعني وضعها لنفس الأجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط ـ فيحصل امتثال الأمر الوارد بالعبادة بمجرّد الإتيان بها وبما علم من شرائطها.

وما يقال: إنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط، معناه الشكّ في تحقّق الشرط المعلوم الشرطيّة، لا الشكّ في أنّ لهذا الشيء شرطاً يتوقّف صحّته عليه أم لا.

---

١) القول بأنّها موضوعة بإزاء الأعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط ، بل إنّما يعتبر مايحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة وإليه ذهب من الخاصة العلّامة في غير موضع من «النهاية» ، وولده في «الايضاح» ، والسيد عميد الدين في موضع من «المنية» ، والشهيد الثاني في «تمهيده» و «روضته» ، وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ، ومن العامّة القاضي أبوبكر وأبوعبدالله البصري وغيرهم كما عن «هداية المسترشدين» : ١/٤٣٧ .

٢) ليعلم أنّ المراد بالأركان هنا هو المعنى الأعم المرادف للأجزاء المطلقة لا الأركان الاصطلاحية المخصوصة بحيث لا تشمل باقي الاجزاء .

والوجه الثاني: أنّ مع قطع النظر عن الشرائط أيضاً، قد يحصل الإشكال بالنّظر الى ملاحظة الأجزاء، فإنّ النقص في أجزاء المركّب قد لايوجب سلب إسم المركّب عنه عرفاً، كما ذكرنا في الإنسان المقطوع الأُذن أو الأُصبع، فالصلاة إذا كانت في الأصل موضوعة للماهيّة التامّة الأجزاء ولكن لم يصحّ سلبها عنه بمجرّد النّقص في بعض الأجزاء، فيتمّ القول بكونها إسماً للأعمّ من الصّحيحة، فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لايوجب خروجها من الحقيقة عرفاً، وذلك لايستلزم كون الناقصة مأموراً بها ومطلوبة، لأنّ مجرّد صدق الإسم عند الشارع لايوجب كونها مطلوبة له.

ويظهر الثمرة حينئذ[١] فيما لو نذر أحد أن يعطي شيئاً بمن رآه يصلّي، فرآى مَن صلّى ونقص طمأنينته في إحدى السّجدتين مثلاً، أو لم يقرء السّورة في إحدى الركعتين، فبرّ النذر بذلك لايستلزم كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع ومأموراً بها، فكونها مصداق الإسم معنى وكونها مأموراً ومطلوباً يحصل به الامتثال معنى آخر، إذ لابدّ في الامتثال ـ مضافاً الى صدق الإسم ـ كونها صحيحة أيضاً، ويتفاوت الأحكام بالنسبة الى الأمرين[٢].

ويظهر الثمرة فيما لو أُريد إثبات المطلوبيّة والصحّة حينئذ بمجرد صدق الإسم فيما لو شكّ في جزئيّة شيء للصلاة ولم يعلم فسادها بدونه، فعلى القول بكونها إسماً للأعمّ يتمّ المقصود، وعلى القول بكونها إسماً للصحيحة التامّة الأجزاء

---

١) أي حين صدق الاسم عند الشارع ولم يكن مطلوباً له، وهذا في الحقيقة ليس ثمرة النزاع بين الصحيحي والأعمي، بل سيشير فيما بعد الى ثمرته.

٢) أي كونها مصداق الاسم وكونها مطلوباً يحصل به الامتثال. هذا ويظهر ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمي بملاحظة الأجزاء في مقابل ملاحظة الشرائط.

الجامعة للشرائط، فلا، لعدم معلوميّة تماميّة الأجزاء حينئذ وجامعيّته لشرائط الصحّة من الحيثيّة التي قدّمنا ذكرها، وغيرها من سائر شرائط الصحّة.

ثمّ إنّ الأظهر عندي(١) هو كونها أسامي للأعمّ بالمعنيين كما يظهر من تتبّع الأخبار(٢)، ويدلّ عليه عدم صحّة السّلب عمّا لم يعلم فساده وصحّته، بل وأكثر ما علم فساده أيضاً، وتبادر القدر المشترك منها.

ويلزم على القول بكونها أسامي للصحيحة لزوم القول بألف ماهيّة لصلاة الظهر مثلاً، فصلاة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر، وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر، وكذلك للشّاك وللمتوهّم والصحيح والمريض والمحبوس والمضّطر والغريق الى غير ذلك من أقسام النّاسي في جزئيّات مسائل النسيان والشاكّ في جزئيّات مسائله، وهكذا الى غير ذلك(٣).

وأمّا على القول بكونها أسامي للأعمّ فلايلزم شيء من ذلك، لأنّ هذه أحكام مختلفة ترد على ماهيّة واحدة(٤)، مع أنّ الصلاة شيء والوضوء والغُسل والوقت والسّاتر والقبلة وغيرها أشياء أُخر، وكذلك اتّصاف الصلاة بالتلبّس بها.

---

١) بل الأشهر بين من تقدم أو تأخر أنَّ الوضع للأعم أي المهيّة لابشرط شيء من الشرائط مطلقاً، وصرّح بأختياره فخر الاسلام في بحث المجاز من «الايضاح»، والثانيان في «الجامع» و «الروضة»، وسبط ثانيهما أيضاً، وكذا العامليان والكاظمي والحاجبيان في مجمل «المعالم»، وكذا كثير كما صرح الأصفهاني السيد محمد بن عبدالصمد في «الحاشية».

٢) وهي أخبار لاتحصى وردت بإسناد الصحة أو الفساد الى مدلول الأسامي مثل انَّه لو فعل كذا بطلت صلاته أو صحت، وأخبار كذلك وردت باسناد الاعادة إليها بمثل انَّه لو فعل كذا أعاد الصلاة.

٣ و ٤) وقد ردّ عليهما صاحب «الفصول» ص ٤٨.

فالظاهر أنّ لكلّ شيء منها أسماء أُخر، ولادخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به[١]. وممّا يؤيّد كونها أسامي للأعمّ، إتّفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصانها عمداً أو سهواً[٢]، إذ لا يمكن زيادة الركوع مثلاً عمداً إلّا عصياناً، ولا ريب في كونها منهيّاً عنه، ومع ذلك يعدّ ركوعاً.

لا يقال: أنّ مرادهم صورة الركوع، لا الرّكوع الحقيقي وإن لم يكن صحيحاً، فإنّ من انحنى في الصلاة بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض سيّما مع وضع اليد على الرّكبة بحيث يحسب الناظر أنّه قد ركع، فلايوجب بطلان الصلاة من أجل زيادة الرّكن، فالمراد إطلاق الإسم في عرف المتشرّعة حقيقة، وهو لايتحقّق إلّا مع كون الركوع إسماً للأعمّ من الصّحيحة.

واحتجّوا[٣]: بالتبادر وصحّة السّلب عن العاري عن الشرائط. وكون الأصل في مثل: «لاصلاة إلّا بطهور» الاستعمال في نفي الحقيقة، لأنّه المعنى الحقيقي، وفي الأوّلين[٤] منع.

ولعلّ المدّعي لذلك إنّما غفل من جهة الأوامر، فإنّ الأمر لايتعلّق بالفاسد، وهذا فاسد لعدم انحصار محلّ النّزاع في الأوامر، فالأمر قرينة لإرادة الصّحيحة، وذلك لايستلزم وضعها لها.

وأمّا قوله ﷺ: «لاصلاة إلّا بطهور»[٥]. فيتوجّه المنع فيما ادّعوه في خصوص

---

١ و ٢) وقد ردّهما صاحب «الفصول» ص ٤٩.

٣) القائلون بالصحيحة.

٤) أي في التبادر وصحة السلب منع.

٥) «تهذيب الأحكام»: ١/٩٤ الحديث ١٤٤، «وسائل الشيعة»: ١/٣١٥ الحديث ٨٢٩.

هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله ﷺ: «لاعمل إلّا بنيّة»[١] و «لانكاح إلّا بوليّ»[٢]، و «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»[٣]، وغير ذلك[٤]. فإنّ القدر المسلّم في أصالة الحقيقة إنّما هو في مثل: لارجل في الدّار.

وأمّا مثل هذه الهيئات التركيبيّة التي نفس الذّات، موجودة فيها في الجملة جزماً، وليس المراد فيها إلّا نفي صفة من صفاتها، فلايمكن دعوى أصل الحقيقة فيها، وفيما يشكّ كونه من هذه الجملة مثل ما أقحم[٥] فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما ممّا يحتمل فيه هذا الاحتمال السّخيف[٦] وهو كونها أسامي للصحيحة، بحيث يمكن عرفاً نفي الذّات بمجرّد انتفاء شرط من شروطها، بل ومع الشّك في حصول شرط من شروطها فهو لايُخرج هذه الهيئة عمّا هو ظاهر فيه في العرف، ولذلك تداولها العلماء هذا التداول في مبحث الُمجمَل والمبيّن، ولم يحتملوا إرادة نفي الحقيقة والذّات إلّا على تقدير هذا القول الضعيف، وذلك ليس لأنّ الأصل الحمل على الحقيقة، بل الأصل هنا خلافه، بل لأنّ دعوى كون هذه الألفاظ أسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا.

---

١) «الكافي»: ٦٩/٢ الحديث ١، «الوسائل»: ٤٦/١ الحديث ٨٣.
٢) «دعائم الاسلام»: ٢١٨/٢ الحديث ٨٠٧، «مستدرك الوسائل»: ٣١٧/١٤ الحديث ١٦٨١٣.
٣) «دعائم الاسلام»: ١٤٨/١، «مستدرك الوسائل»: ٣٥٦/٣، الحديث ٣٧٦٧.
٤) نحو «لا قراءة إلّا من مصحف» و «لا علم إلّا ما نفع» و «لا كلام إلّا ما أفاد».
٥) الإقحام هنا بمعنى الإدخال.
٦) هذا بيان للموصول الذي ذكره في قوله فيما يشك.

فقالوا: بأنّ حملها على نفي الذّات حينئذ ممكن، فحينئذ نقول: حمل هذه العبارة على نفي الذّات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها، إنّما يمكن إذا ثبت كون الصلاة إسماً للصحيحة، وإلّا فهي منساقة بسياق نظائرها، سيّما مثل قوله ﷺ: «**لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**».

فإذا أردنا إثبات كون الصلاة إسماً للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة، فذلك يوجب الدّور[١] إلّا أن يكون مراد المستدلّ أنّ أصالة الحقيقة يقتضي ذلك، خرجنا عن مقتضاه في غيرها[٢] بالدليل وبقي الباقي.

فبهذا نقول: إنّ مثل قوله ﷺ: «**لاصلاة إلّا بطهور**»[٣] ، ممّا كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر[٤] ، وبأنّ على مقتضى الأصل، فلاريب أنّ ذلك خلاف الإنصاف، فإنّ هذه في جنب الباقي ليست إلّا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء، ولذلك لم يتمسّك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصالة الحقيقة، وتمسّكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات، والإنصاف أنّ كون هذه منساقة بسياق النظائر من الأدلّة على كون العباداب أسامي للأعمّ، فهو على ذلك أوّل ممّا أراده المستدلّ.

---

١) وذلك لأنّ دلالة «لا صلاة إلّا بطهور» على نفي الحقيقة والذّات بمقتضى الحقيقة القديمة لكلمة لا مع كونها ظاهرة في نفي صفة من الصّفات على سياق نظائرها، إنّما يمكن إذا ثبت كونها أسامي للصحيحة، فلو أردنا إثبات كونها صحيحة بمقتضى الحقيقة القديمة لها لزم الدّور المذكور.

٢) في غير هذه المادة وهي لاصلاة الا بطهور او بفاتحة.

٣) «تهذيب الاحكام»: ١/٤٩ الحديث ١٤٤، «الوسائل»: ١/٣١٥، الحديث ٨٢٩.

٤) أي ليست «لا» فيها لنفي الصفة كما كانت في النظائر له، وإنّما هو باق على مقتضى الأصل وهو نفي الذّات.

وأيضاً نقول بعد التسليم: إنّ هذا إنّما يدلّ على أنّ الصلاة التي لاطهور لها ولافاتحة فيها، ليست بصلاة، ولايدلّ على أنّ الصلاة إسم للصحيحة كما لايخفى، إذْ لو حصل الفاتحة والطهور للصلاة وشككنا أنّ السّورة أيضاً واجبة مع الفاتحة أم لا. فهذا الحديث لاينفي كون الصلاة، الخالية عنها صلاة ولايدلّ على أنّ الصلاة إسم لكلّ ما جامع جميع الشرائط.

ثمّ إعلم أنّ الشهيد ﷺ قال في «القواعد»: الماهيّات الجعليّة كالصلاة والصّوم وسائر العقود، لاتطلق على الفاسد إلّا الحجّ، لوجوب المضيّ فيه، فلو حلف على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بمسمّى الصحّة وهو الدخول فيها، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لأنّه لايسمّى صلاة شرعاً ولاصوماً مع الفساد. وأمّا لو تحرّم[1] في الصلاة أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعاً، انتهى[2].

والظّاهر أنّ مراده اكتفى بمسمّى الصحّة في الحنث، يعني لو حلف على ترك الصلاة مثلاً في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرّد الدخول.

وأقول: يظهر من قوله ﷺ: إلّا الحج لوجوب المضيّ فيه، أنّ كلامهم في الأوامر والمطلوبات الشرعيّة وأنّ مرادهم أنّ الفاسد لايكون مطلوباً له إلّا في الحجّ، فإنّه يجب المضيّ في فاسده لا في مطلق التّسمية والاصطلاح ولو لأغراض أُخر مثل كونها علامة للإسلام وموجباً لجواز أكل الذبيحة بمجرّد ذلك حيث قلنا بذلك[3]

---

١) لوْ تحرّم أي دخل في الصلاة وذلك يتحقق بتكبيرة الاحرام.

٢) «القواعد والفوائد» ١٥٨/١ فائدة ٢.

٣) بمجرد تلبس الذابح ولو بالعبادة الفاسدة يجوز أكل ذبيحته مع الجهل بحاله، أو كون

←

ونحو ذلك، وذلك لأنّه ﷺ إنْ كان أراد من الإطلاق أعمّ من الإطلاق الحقيقي، فلاريب أنّ إطلاق الصلاة مثلاً على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرّعة، فوق حدّ الاحصاء.

وإن أراد منه الإطلاق الحقيقي، فلامعنى لتخصيص الحقيقة بالحجّ والتفصيل إذ محض الأمر بالمضيّ لايوجب كون اللّفظ حقيقة فيه. فظهر أنّ مراده الإطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية، فإنّ التسمية في كلام الشارع ممّا لايقابل بالإنكار.

ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك، وهو مارواه الكليني في الموثّق كالصّحيح(١) لأبان بن عثمان، عن الفضل بن يسار، عن أبي جعفر عليه الصلاة والسلام قال: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه. يعني الولاية»(٢).

فإنّ الظاهر الواضح أنّ المراد بالأربع هو الأربع من الخمس، والتحقيق أنّ عبادة هؤلاء(٣) فاسدة كما دلّ عليه الأخبار وكلام الأصحاب، فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لايمكن إلّا مع جعلها أسامي للأعمّ وذلك لاينافي كون المطلوب في نفس الأمر هو الصحيح، والإكتفاء في التسمية بالأعمّ كما نشير إليه من أنّ

← الصلاة علامة للإسلام، إنّما هو في حالة مجهول الحال، وإلّا فلو صلّى الكافر المعلوم كفره لايجوز أكل ذبيحته.

١) فهذا الخبر موثّق من جهة دخول أبان في سلسلة سند الرّواية لكونه فطحي المذهب وقيل أنّه من الناووسية، وأما كونه مثل الصحيح لأنّه من جملة مما أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

٢) «الكافي»: ١٨/٢ الحديث ٣، ومثله في «المحاسن» ٢٨٦ الحديث ٤٢٩ ولكن بذكر «ولم ينادَ بشئ...».

٣) أي الّذين تركوا الولاية.

التّسمية عرفيّة، وإنْ كان المسمّى شرعيّاً.

ومن جملة ما ذكرنا[١] قوله عليه‌السلام: «**دعي الصلاة أيّام أقرائك**»[٢]. فإنّ صيرورة الصّلاة صحيحة إنّما يكون بأنْ لاتكون في أيّام الحيض والتسمية بالصلاة إنّما كانت قبل هذا النَّهْي، وليس المعنى أنّ الصلاة التي لاتكون في حال الحيض، اتركيها في حال الحيض، بل المعنى: اتركي الصلاة في حال الحيض، وإدّعاء أنّ التسمية وإثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد، يكذّبه الوجدان السليم، لتقدّم التسمية وضعاً وطبعاً.

وما ذكر إنّما يصحّ إذا قيل معناه أنّ الأركان المخصوصة التي هي جامعة الشرائط ولكونها في غير هذه الأيام وإسمها صلاة على القول بكونها إسماً للصحيحة لاتفعليها في هذه الأيام، والمفروض أنّ كونها في غير هذه الأيّام إنّما استفيد من قوله: لاتفعليها [فيها] في هذه الأيام.

وأمّا على القول بكونها أسماء للأعمّ فلايرد شيء من ذلك، إذ يصحّ المنع عن الصلاة مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام.

وممّا ذكرنا[٣] يظهر ما في قوله رحمه‌الله: لأنّه لايسمّى صلاة شرعاً ولاصوماً مع الفساد. ولعلّ نظره ونظر من وافقه[٤] الى أنّ الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل

---

١) أي من جملة ما ذكرنا من كونها أسامي للأعم، وأنّهم اكتفوا في التسمية به واطلقوا الماهيّات على الفاسد أيضاً قوله عليه‌السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك».

٢) «الكافي»: ٣/٨٣ الحديث ١، «وسائل الشيعة»: ٢/٢٨٧ الحديث ٢١٥٦.

٣) أي ومما ذكرنا من كونها أسامي للأعم يظهر فساد ما ذكره الشهيد رحمه‌الله من نفي التسمية بالنسبة الى الفاسدة في قوله: لأنّه لايسمى صلاة شرعاً ولا صوماً مع الفساد.

٤) لعلّ ربما تكون إشارة الى تصحيح كلام الشهيد ومن تبعه، وليس بالضرورة أنْ يكون لبيان وجه اشتباههم كما توهم بعض المحشّين.

أو الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح، فالحنث إنَّما هو لأجل الصحّة، وعدم الصحّة لا لأنّه ليس بصلاة، فتعدّوا من عدم الصحّة الى نفي الذّات، فلو نذر أحد أنْ يصلّي ركعتين في وقت خاصّ، فالقائلون بكونها إسماً للأعمّ أيضاً يقولون بأنّ الفاسدة لاتكفي، وكذا لو نذر أن يعطي مصليّاً شيئاً، فلا يبرّ نذره بإعطائه لمن علم فساد صلاته.

ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الأمر لعدم المعرفة بحال المصلّي أو من جهة نفس الحكم للإختلاف الحاصل من جهة الأدلّة في حقيقة العبادة، ولامرجّح عنده لاعتبار الصحّة عنده أو عند المصلّي الذي يريد أنْ يعطيه مثلاً.

وعلى هذا، فلو حلف أن لايبيع الخمر، فيحنث ببيعها وإن كان بيعها فاسداً كما ذهب إليه الأكثر(١) لأجل تحقّق البيع.

ولاينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحّة كما كان ينافيه في المثال المتقدّم(٢). والظاهر أنّ ذلك أيضاً لكون البيع إسماً للأعمّ، وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات أيضاً.

وممّا يؤيّد كونها أسامي للأعمّ، أنّه لا إشكال عندهم في صحّة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه أو مباح مثلاً وحصول الحنث بفعلها، ويلزمهم على ذلك المحال، لأنّه يلزم حينئذ من ثبوت اليمين نفيها، فإنّ ثبوتها يقتضي كون الصلاة منهيّاً عنها، والنّهي في العبادة مستلزم للفساد، وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلّق اليمين بها، إذ هي إنَّما تتعلّق بالصحيحة على مفروضهم، فيحكم بصحّتها، وبعد

---

١) بل عليه الاتفاق وإلّا قوله الأكثر يشعر بالخلاف.

٢) وهو الحلف على ترك الصلاة أو الصوم بخلاف مثال الخمر لأنّه فاسد في أصله إذ ليس له وجه صحة يحمل عليها، فلزوم الحنث مع كونه فاسداً لاينافي حمل فعل المسلم على الصحّة.

تعلّق اليمين لايتحقّق الحنث لعدم تحقّق الصلاة الصحيحة.

والقول بأنّ المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين، لايجعلها صحيحة في نفس الأمر حقيقة كما هو مراد القائل.

ويجري هذا الكلام في المعاملات أيضاً إنْ قلنا بدلالة النَّهْي على الفساد فيها أيضاً، ومما يؤيّده أيضاً أنّه يلزم على القول بكونها أسامي للصحيحة أن يفتّش عن أحوال المصلّي إذا أراد أن يعطيه شيئاً لأجل النذر إذا لم يعلم مذهبه وصحّة صلاته في نفس الأمر، فإنّ حمل فعل المسلم على الصحّة لايكفي هنا، فإنّ غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصّحيح عنده، والصحّة قد تختلف باختلاف الآراء، فإذا رأى من نذر شيئاً للمصلّي رجلاً صالحاً يصلّي بجميع الأركان والأجزاء، ولكن لايدري أنّه هل صلّى بغسل غير الجنابة بلا وضوء أو مع الوضوء، وهو يرى بطلان الصلاة به، وذلك الصالح قد يكون رأيه أو رأي مجتهده الصحّة، والمفروض أنّ المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الأمر بظنّه، وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الأجزاء وسائر الشروط، ولاريب أنّ الصحيح من العبادة ليس شيئاً واحداً حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحّة، ولم نقف الى الآن على من إلتزم هذه التفحّصات والتّدقيقات، ويعطون على من ظاهره الوفاء، وليس ذلك إلّا لأجل كونها أسامي للأعمّ، ولعلّه لأجل ذلك لايتفحّص المؤمنون في الأعصار والأمصار عن مذهب الإمام في جزئيّات مسائل الصلاة، مثل أنّه هل يعتقد وجوب السّورة أو ندبها أو وجوب القنوت أو ندبه، ويأتّمون به بعد ثبوت عدالته.

نعم، إذا علم المخالفة فلايصحّ الإقتداء فيما يعتقده باطلاً، مثل ما لو ترك الإمام السّورة أو نحو ذلك، فما لم يعلم بطلانه، يجوز الإقتداء به، ويصحّ صلاته،

لأنّه إئْتمّ بمن يحكم بصحّة صلاته شرعاً، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه، وإن كان صحيحاً عند الإمام، فليس هذا إلّا من جهة كفاية مسمّى الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه، لا انّه لايصحّ الإقتداء حتّى يعلم أنّه صحيح على مذهبه.

بقي الكلام في بيان بعض ما أشار اليه الشهيد ﷺ[١] وهو أمور:

الأوّل: أنّه يستفاد منه أنّ الحقائق الشرعيّة كما تثبت في العبادات، تثبت في المعاملات أيضاً، وهو كذلك[٢]. وقد يظهر[٣] من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات، وهو ضعيف، وعلى هذا فيمكن عطف قوله ﷺ: وسائر العقود، على تاليبه إلّا الماهيّات الجعليّة أيضاً[٤].

الثاني: أنّ الخلاف في كون الألفاظ أسامي للصحيحة أو الأعمّ، لا يختصّ بمثل الصلاة والصوم، بل يجري في سائر العقود أيضاً، وهو أيضاً كذلك.

---

١) الشهيد الاوّل في كلامه السّابق.

٢) تبعاً للأكثر، بل يظهر من كلام السيد في شرح «الوافية» دعوى الاجماع على عدم الفرق بين الصنفين.

٣) بل صرّح في «الفصول» ص ٤٢: بأنّه هناك من المتأخّرين من فصّل بين ألفاظ العبادات والمعاملات فأثبتها في الأوّل ونفاها في الثاني.

٤) في بعض النسخ بدل تاليبه، سابقيه، ولكن في نسخة الأصل تاليبه، والظاهر أنّه مبني على إرجاع الضمير فيه الى سائر العقود كما كان الأوّل مبني على إرجاعه الى الماهية الجعلية، مع اعتبار اللّفظ من المرجع بإعتبار تذكير الضمير. وكيف كان فالأمر واضح، يعني كما يمكن أنْ يكون وسائر العقود في كلامه مرفوعاً عطفاً على الماهيات الجعلية، كذلك يمكن أن يكون مجروراً عطفاً على الصلاة والصوم أيضاً. فعلى الثاني دلّ كلامه على ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات أيضاً هذا كما في حاشية القمي.

قال المحقِّق ﷺ في «الشرائع»[١] في كتاب الأيمان: إطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد، ولا يبرّ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعنّ، وكذا غيره من العقود.

وقال الشهيد الثاني ﷺ في «شرحه»[٢] : عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد، لوجود خواصّ الحقيقة والمجاز فيهما، كمبادرة المعنى الى ذهن السّامع عند إطلاق قولهم: باع فلان داره وغيره، ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه حتى لو إدّعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعاً، وعدم صحّة السّلب وغير ذلك[٣] من خواصّه[٤] ، ولو كان مشتركاً بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما[٥] كغيره من الألفاظ المشتركة، وانقسامه الى الصّحيح والفاسد أعمّ من الحقيقة.

أقول: ويمكن حمل كلام المحقِّق على ما ذكرنا من أنّ الظاهر والغالب في المسلمين إرادة الصحيح، فينصرف إليه، لا لأنّ اللّفظ حقيقة فيه فقط، فلاينصرف الى غيره لكونه مجازاً.

وأمّا ما ذكره الشّارح من دعوى التبادر، فإنْ أراد به ما ذكرنا فلاينفعه، وإنْ أراد كونه المعنى الحقيقي، ففيه المنع المتقدّم، وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الإقرار أيضاً لما ذكرنا كنظائره.

---

١) «شرائع الاسلام»: ٣/١٧٧.

٢) «مسالك الأفهام»: ١١/٢٦٣.

٣) كالاطراد.

٤) خواص المعنى المشترك.

٥) أي لو كان البيع مشتركاً بين الصحيح والفاسد لقبل تفسير من أقرّ ببيع داره بالفاسد بأنْ يقال أردت بالبيع المذكور في هذا الإقرار هو الفاسد لا الصحيح كما هو تفسيره في غير البيع من الألفاظ المشتركة بأحد المعنيين، فعدم سماع التفسير قرينة مرشدة على انّه لايكون مشتركاً بينهما.

وأمّا تمسّكه بعدمِ صحّة السّلب، فلمْ أتحقّق معناه، لأنّا لاننكر كونه حقيقة، إنّما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته.

وأمّا قوله ﷺ: وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقة، فإنْ أراد أنّ التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما أطلق المقسّم، بل أعمّ من تقسيم اللّفظ والمعنى.

ففيه: أنّ المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى، لا ما يطلق عليه اللّفظ ولو كان مجازاً، وإنْ أراد أنّ الدّليل لمّا دلّ على كون الفاسد معنى مجازيّاً فلابدّ أنْ يراد من المقسّم معنى مجازيّ يشملهما، فهو مع أنّه لايساعده، ظاهر كلامه ﷺ أوّل الكلام.

الثالث: أنّ الدّخول في العمل على وجه الصحّة يكفي في كونه صحيحاً.

أقول: والأظهر عدم الإكتفاء، فإنّ الدّخول على وجه الصّحيح غير الإتيان بالفعل الصّحيح، والمفروض أنّ الحلف إنّما وقع على الثاني، فإنّ الصلاة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع، وللكلام المنزل على سبيل الإعجاز المتحقّق في ضمن كلّ من أبعاضه، بل هما إسمان للمجموع، وعلى ما ذكره يلزم الحنث وإنْ لم يتمّها فاسداً أيضاً وهو كما ترى، بل هذا لا يصحّ على المختار أيضاً، بل يمكن أنْ يقال: إنّه لايحصل الحنث على المختار لو أتمّه فاسداً أيضاً عالماً بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ﷺ ومَن وافقه، من إرادة الصحيحة في أمثال ذلك وإنْ بني على المختار.

إذا عرفت هذا[١]، فاعلم أنّ الظاهر أنّه لا إشكال في جواز إجراء أصل العدم في ماهيّة العبادات[٢] كنفس الأحكام والمعاملات، بل الظاهر أنّه لاخلاف فيه

---

١) أي إذا عرفت الخلاف في الأسماء من أنّها أسامي للصحيحة أو الأعم والتحقيق فيه والمختار منه.

٢) أي في مقام اثباتها.

كما يظهر من كلمات الأوائل[١] والأواخر، ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء.

وأمّا ما نراه كثيراً في كلماتهم من التمسّك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمّة، فهو إمّا مبنيّ على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه، أو تأييد الدّليل به، فلاحظ «الانتصار»[٢] وقد يتمسّك بالإجماع وطريقة الاحتياط في إثبات أصل الحكم كما تمسّك به[٣] في وجوب صلاة العيدين، خلافاً للشافعي، وفي مسألة المنع عن صلاة الأضحى[٤] وغير ذلك.

وأمّا استدلالهم بالأصل في ماهيّة العبادات فهو فوق حدّ الإحصاء، وكيف كان فالمتّبع هو الدّليل، ولا ينبغي التوحّش مع الإنفراد إذا وافقنا الدليل، فكيف وجلّ الأصحاب إنْ لم نقل كلّهم متّفقون في عدم الفرق، فمن يعمل بالأصل لا يفرّق بين العبادات وغيرها.

فنقول: إنّ من اليقينيّات أنّا مكلّفون بما جاء به محمّد ﷺ من الأحكام والشرائع والعبادات، أو كما أنّ سبيل القطع بمعرفة الأحكام كما وردت منسدّ لنا، فكذلك بمعرفة ماهيّة العبادات، وكما يمكن أنْ يقال: التكليف بالعبادات أمر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلّا بإتيانها بماهيّاتها كما وردت، وكما أنّ

---

١) وهذه الدعوى غير مسموعة كما في الحاشية.

٢) للسيّد المرتضى ؓ.

٣) بالاجماع وطريقة الاحتياط.

٤) ونقل في بعض النسخ صلاة الضحى ويمكن أنْ تكون هي الأصح فلا يرمى حينئذٍ قائلها بمخالفة الاجماع كما في «كشف اللّثام» ٣/٨٩، لأنَّ صلاة الضحى بدعة بينما الأضحى ليست كذلك.

إنسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضّرورة، وقبح تكليف ما لايطاق يوجب جواز العمل بالظنّ في الأحكام بعد التفحّص والتجسّس عن الأدلّة، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدّليل على المعارضات أو بسبب أصالة عدم معارض آخر؛ فكذلك في ماهيّة العبادات. وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسّك بالأصل قبل الفحص والتّفتيش واستفراغ الوسع؛ فكذلك لايمكن ذلك في نفس الأحكام، وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الإجتهاد والتقليد.

فنقول: إنّه لامانع من إجراء أصالة العدم في إثبات ماهيّة العبادات كنفس الأحكام، إذ لو قيل: إنّ المانع هو أنّ اشتغال الذمّة بالعبادة في الجملة قاطع لأصالة العدم السّابق، فيصير الأصل بقاء شغل الذمّة حتّى يثبت المبرئ، فمثله موجود في الأحكام أيضاً، فإنّ اشتغال الذمّة بتحصيل حقيقة كلّ واحد واحد من الأحكام الذي علم إجمالاً بالضرورة من دين محمّد ﷺ قاطع، ولذلك اشترطوا في إعمال أصل البراءَة وأصالة العدم في الأحكام الشرعيّة، الفحص عن الأدلّة أوّلاً، فنحن نعلم جزماً أنّ لغسل الجمعة مثلاً حكماً من الشارع ولانعلمه، فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول: الأصل عدم الوجوب، والأصل عدم معارض آخر يترجّح على ما ظهر علينا من أدلّة الاستحباب، ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج أُمور متعدّدة[١] وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك.

فكما نتفحّص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى أصل البراءة

---

١) لعلّ هذا جواب سؤال وهو إنْ امتزج أمور متعددة كما في مهيّة العبادات حيث ركبت من أجزاء وشرائط لعلّه يوجب الفرق بين الحكم والمهيّة في إجراء الأصل في الأول وعدم إجرائه في الثاني.

وأصل العدم في عدم ما يدلّ على خلاف ما فهمناه وظننّاه من قبل الأدلّة، فكذلك في ماهية العبادات المركّبة، فإذا حصل لنا من جهة الأخبار والإجماعات المنقولة بانضمام ما وصل إلينا من سلفنا الصالحين يداً بيد، أنّ ماهيّة الصلاة لابدّ فيها من النيّة والتكبير والقراءَة والرّكوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومة، وشككنا في أنّ الاستعاذة قبل القراءَة في الرّكعة الأُولى مثلاً هل هو أيضاً من الواجبات ـ كما ذهب إليه بعض العلماء(١) ـ أم لا، ورأينا أنّ دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب، فمع تعارضهما وتساقطهما، يبقى احتمال الوجوب، لإمكان ثبوت دليل آخر يدلّ عليه، فحينئذ يجوز لنا نفيه بأصل العدم، وأصالة عدم الوجوب فإنّه يفيد الظنّ بالعدم، ويحصل من مجموع الأمرين الظنّ بأنّ ماهيّة العبادة هو ماذكر لاغير.

وإنْ قلت: بلزوم تحصيل اليقين.

قلنا: بمثله في نفس الحكم، مع أنّا نقول: لم يثبت إنقطاع أصل البراءَة السّابقة وعدم اشتغال الذمّة السّابقة إلّا بهذا القدر، فكيف يحكم بانقطاعه رأساً حتى يقول: لا يمكن التمسّك بالأصل لانقطاعه بالدليل، مع أنّ ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضاً، فإنّ من المعلوم أنّ أصل العدم في الأحكام الشرعية أيضاً انقطع بثبوت حكم مجمل لكلّ واحد من الموضوعات، فكيف يحكم بأنّ الأصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر؟

والحاصل، أنّا إذا بنينا على كفاية الظنّ عند إنسداد باب العلم، فلافرق بين الحكم وماهيّة العبادات، هذا مع أنّ لنا أن نقول في الأخبار أيضاً ما يدلّ على بيان

---

١) في حاشية صدر الدين الشوشتري كما ذهب إليه بعض الفقهاء هو ولد شيخنا الطوسي.

الماهيّة، وأنّ العبادات هي هذه، مثل صحيحة حمّاد الواردة في بيان آداب الصلاة[١]

---

١) كما في «التهذيب» بسند صحيح عن حمّاد بن عيسى قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا حمّاد تحسن أنْ تصلي. فقلت: ياسيدي أنا أحفظ كتاب الله حريز في الصلاة. فقال: لا عليك يا حمّاد قم فصلِّ. قال: فقمت بين يديه متوجهاً الى القبلة، فاستفتحت الصلاة فركعت وسجدت. فقال: يا حمّاد لا تحسن أن تصلي. ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فلايقيم صلاة واحدة بحدودها تامة. قال حمّاد: فأصابني في نفسي الذلّ. فقلت: جعلت فداك فعلّمني الصلاة. فقام أبو عبدالله عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذيه قد ضم أصابعه وقرّب بين قدميه حتى كان بينهما قدر ثلاث أصابع منفرجات، واستقبل بأصابع رجليه جميعاً القبلة لا ينحرفها عن القبلة وقال بخشوع: الله أكبر، ثم قرء الحمد بترتيل وقل هو الله أحد ثم صبر هُنَيْهةً بقدر ما يتنفس وهو قائم ثم رفع يديه حيال وجهه وقال: الله أكبر وهو قائم، ثم ركع ومَلاء كفيه من رُكبتيه منفرجات وردّ ركبتيه الى خلفه ثم استوى ظهره حتى لو صُبت عليه قطرة من ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره، ومدّ عنقه وغمض عينيه ثم سبح ثلاثاً بترتيل فقال: سبحان ربي العظيم وبحمده، ثم إستوى قائماً. فلمّا استمكن ولمّا إستوى من القيام قال: سمع الله لمن حمده ثم كبّر وهو قائم ورفع يديه حِيال وجهه ثم سجد وبسط كفّيه مضمومتي الأصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال: سبحان ربي الأعلى وبحمده، ثلاث مرات، ولم يضع شيئاً من جسده على شيء منه، وسجد على ثمانية أعظم: الكفين والرّكبتين وأنامل إبهامي الرّجلين والجبهة والأنف. وقال: سبع منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكر الله عزّوجلّ في كتابه فقال: ﴿ **وأنَّ المساجد لله فلاتدعوا مع الله أحداً** ﴾، وهي الجبهة والكفّان والركبتان والإبهامان ووضع الأنف على الأرض سنة، ثم رفع رأسه من السّجود، فلما إستوى جالساً قال: الله أكبر، ثم قعد على فخذه الأيسر وقد وضع قدمه الأيمن على بطن قدمه الأيسر وقال: استغفر الله ربي وأتوب اليه، ثم كبّر وهو جالس وسجد السجدة الثانية وقال: كما قال في الأولى، ولم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود وكان مجنّحاً ولم

←

ونحوها، فحينئذٍ يتّضح عدم الفرق بينها وبين نفس الأحكام في إجراء أصالة العدم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا إمكان إثبات ماهيّة العبادات بضميمة أصل العدم مطلقاً، سواء حصل لنا ظنّ من جهة خبر أنّ هذا هو الماهية، أو حصل الظنّ من جهة مجموع ماورد من الأدلّة في خصوص جزء جزء وأصالة عدم شيء آخر.

وأمّا ما يقال(١) : إنّ السبيل منحصر في الإجماع، فلانفهم معناه، فإنْ أراد أنّه لابدّ أنْ ينعقد الإجماع على أنّ هذا هو الماهيّة لاغير، فلاسبيل لنا الى مثل هذا الإجماع ولم يدّعه أحد من العلماء، وإنْ إدّعاه أحد فهو أيضاً ظنّ مثل الظنّ الحاصل من تلك الرّواية أو من الأصل(٢) ، ولايتمّ إلّا بضميمة أصالة عدم دليل آخر يدلّ على ثبوت جزء آخر له أو شرط آخر له، وإنْ أراد أنّ ما حصل الإجماع على صحّته، فالماهيّة موجودة فيه جزماً.

ففيه : أنّ هذا ليس إثبات الماهيّة وتعيينها، بل هو إثبات لما اندرج فيه الماهيّة جزماً لاحتمال اشتمالها على المستحبّات التي ليست داخلة في ماهيّة العبادة، مع أنّ ذلك ممّا لايمكن غالباً، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء من الأجزاء، مثل الجهر بـ«بسم الله» في الصلاة الإخفاتيّة، وبطلان الصلاة بتذكّر إسقاط الرّكوع بعد إكمال السجدتين، مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده.

← يضع ذراعيه على الأرض، فصلّى ركعتين على هذا ويداه مضمومتا الأصابع وهو جالس في التّشهد، فلمّا فرغ من التّشهد سلّم فقال عليه السلام: يا حمّاد هكذا صلِّ.

١) وهذا القول يبدو لأُستاذه الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائرية»: ص ١٠٢ المانع من إجراء الأصل في مهيّة العبادات وأنَّ السبيل الى إثبات المهيّة منحصر بالاجماع فقط.

٢) من الرّواية رواية حمّاد، ومن الأصل، أي الاصل عدم جزئية المشكوك وعدم شرطيته.

وربّما يتكلّف في دفع هذا الإشكال، بأنّ المخالف في المسألة إذا سلّم أنّه لو كان دليله باطلاً، لكان الماهيّة هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه، سواء صرّح بذلك التسليم أم لا. فهذا يكفي في كون الماهيّة إجماعيّة عند الخصم، إذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق.

وفيه: مع أنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة الى المخالفة الخاصّة دون سائر المخالفات[١] وذلك لايثبت الماهيّة مطلقاً. إنّ ظهور بطلان دليل المخالف غالباً إنّما هو بحسب اجتهاد الخصم، وقد يكون الغفلة في نفس الأمر من جهة الخصم لا المخالف، مع أنّ هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف أيضاً بالنظر الى دليل الخصم فيصير الإجماع تابعاً لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى، ويزيد شناعة ذلك لو تعدّد الأقوال[٢] أزيد من إثنين، كما في الجهر بـ«بسم الله»، فإنّ الأقوال فيه ثلاثة: الحرمة، والوجوب والاستحباب.

وإنْ قلت: الإجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلاة، فيصير الأمر أشنع، ومأل [ومال] هذا القول الى وجوب الاحتياط، وهو مع أنّه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل، يوجب العُسر والحَرج أو الترجيح بلامرجّح.

وأمّا ما أورد على إعمال الأصل في ذلك[٣]، بأنّه إنّما يتمّ إذا جاز العمل

---

١) والمخالفة الخاصة أي الجامعة لهذه الخصوصيّات، بأنْ يكون دليل المتخاصمين مذكوراً في البين حتى ينظر فيه الثالث فيظهر عليه بطلانه، بخلاف ما إذا لم يكن عنده إلاّ القولان من دون ذكر دليل في البين.

٢) قال في «التوضيح»: فإنّه من ابطال أحد الاقوال لا يلزم ثبوت الماهية وتعيينها إذ القول في الطرف الآخر أيضاً متعدد كما لا يخفى.

٣) وهو الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريّة»: ص ١٠٢.

بالاستصحاب حتّى في نفس الحكم الشرعي[1]، مع أنّه معارض بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة، وإنّ شغل الذمّة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه.

ففيه: مع أنّ المحقّق في محلّه ـ كما سيجيء إن شاءَ الله تعالى ـ حجيّة الاستصحاب مطلقاً، إنّ مرادهم من عدم حجّيته في إثبات نفس الحكم الشرعي أنْ يكون الاستصحاب مثبتاً لنفس الحكم، مثل أنْ يقال: إنّ المذي غير ناقض للوضوء مثلاً لاستصحاب الطهارة السابقة، فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضاً، وأصل العدم منفرداً لايثبت به الماهيّة، بل هي بضميمة سائر الأدلّة المثبتة لها كما لايخفى، مع أنّه مقلوب على المعترض بأنّه كيف يجوز التمسّك في إثبات استحباب غُسل الجمعة مثلاً بعد تعارض الأدلّة بأصالة عدم شيء آخر يدلّ على الوجوب فيحكم بالاستحباب، فإنّ الذي يثبت من نفس أدلّة الطرفين إنّما هو القدر الرّاجح لاشتراكهما في الرّجحان، فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفاداً من نفس الاستصحاب وأصالة العدم، إذ ليس مطلق الرّجحان معنى الاستحباب.

وأمّا المعارضة بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة[2].

ففيه: أنّ الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة، يحتمل كونه هي، فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر، ترجيح بلامرجّح.

نعم، يمكن أن يقال: الأصل عدم تحقّق العبادة المطلوبة في الخارج، بمعنى عدم حصول اليقين بالإتيان بالعبادة المطلوبة، ولامحصّل لهذا الاستصحاب لإبقاء

---

١) قال محمد حسين ﷺ في التوضيح: إنّ المصنّف سلّمه الله تعالى قال في أثناء الدرس: المراد بالحكم الشرعي هناهو ما أحدثه الشارع ليشمل الماهيات الشرعية أيضاً.

٢) وهو للوحيد في «فوائده»: ص ١٠٢.

المكلّف به في الذمّة، وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمّة اليقيني[١].

وجوابه: أنّ اشتغال الذمّة اليقيني مقتضٍ لليقين بإبراء الذمّة إذا أمكن، والظنّ الإجتهادي الحاصل من الأصل بضميمة سائر الأدلّة قائم مقام اليقين كما هو متّفق عليه عندهم، مع أنّ شغل الذمّة بأزيد من ذلك لم يثبت من الأدلّة، وأصل البراءَة السّابق لم ينقطع إلّا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمّة به، وما ثبت علينا من الأدلّة وسلّمناه هو اشتغال ذمّتنا بما يظهر علينا من الظّنون الاجتهادية ثبوته.

وقد يتمسّك[٢] في إثبات ماهيّة العبادات بطريق آخر، وهو أنْ يرجع الى اصطلاح المتشرّعة، ويقال: المتبادر في اصطلاحهم هو هذا، فهو مطلوب الشّارع، أمّا على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، فظاهر، وأمّا على القول بالعدم فمع القرينة الصّارفة عن اللّغوي يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته وأشيعها، لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقاً[٣]، وعلى القول بكونها إسماً للأعمّ من الصّحيحة لو كان الإشكال والتّشكيك في الأجزاء، وأَمّا لو كان الإشكال في ثبوت شرط لها، فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفاً، وينفي الشّرط المحتمل بالأصل، وإنّما قلنا أنّه لو كان الحيرة والإشكال في الأجزاء فلايتمّ هذا الطريق على القول بكونها أسامي للأعمّ، فلأنّ غاية ما يتبادر من الصلاة مثلاً هو ذات الركوع والسجود، فيخرج صلاة الميّت.

وكذلك يمكن عندهم[٤] سلب إسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير يمحو

---

١ و ٢) وهو للوحيد في «فوائده»: ص ١٠٢.

٣) ومطلقاً سواء كانت الشروط أجزاء أو شروطاً إذ الأجزاء أيضاً من شرائط الصحة.

٤) قال في التوضيح: على ما حكي عنه أي بالركوع والسجود لا يثبت ماهية الصلاة، إذ ←

صورة الصلاة، ولا يثبت بهما ماهيّة الصلاة بتمامها كما لا يخفى.

وفيه نظر من وجوه:

أمّا أولاً: فلأنّ دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرّعة إنّما هو في المعنى المحدث الذي أبدعه الشارع في مقابل المعنى اللّغوي، ويكفي في تصوّر إرادة ذلك المعنى دون المعنى اللّغوي أو معنى آخر، التصوّر في الجملة، فلايلزم في ذلك تصوّره بالكنه وبجميع الأجزاء والشرائط. وما ذكره من الرجوع إلى عرف المتشرّعة والشارع إنّما يناسب تمايز المعاني بوجه ما، لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه شرطاً في كونه مراداً من اللّفظ، فالتفصيل المذكور لادخل له في إثبات ما هو بصدده.

وأمّا ثانياً: فنقول: إذا بنينا بيان الماهيّة بالرّجوع الى مصطلح المتشرّعة أو الشّارع، فنقول: هاهنا مقامات من الكلام:

الأوّل: بيان تلك الماهيّة المخترعة وتميّزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات، مثل أنْ يقال: المعنى المخترع الذي نقل الشارع إسم الصلاة إليه، هل هو ذات الركوع والسجود أو المشروط بالقبلة والقيام؟ فنرجع الى عرف المتشرّعة ونثبت به مراد الشارع.

والثاني: أنّ بعد بيان أنّ المراد أيّهما، قد يقع الإشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فرداً للموضوع له فرداً له، مثل: إنّا نعلم أنّ ذات الرّكوع والسّجود هو معنى الصّلاة، لكن نشكّ في أنّ الصّلاة المذكورة إذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير

← الصلاة التي تمحى صورتها بفعل كثير وهي ذات الركوع والسجود ويمكن سلب الاسم عنها عندهم.

غاية الكثرة[١]، هل هو فرد حقيقي لها أم لا، نظير ما تقدّم في ماء السّبيل في مسألة عدم صحّة السّلب، والّذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الأوّل، فذكر تبادر ذات الركوع والسجود، وصلاة الميّت لايناسب المقام.

وأمّا ثالثاً: فنقول: لايتفاوت الحال بتعدّد القولين[٢] في ألفاظ العبادات، إذ حقيقة المتشرّعة تابعة لما هي عليها عند الشّارع، فإنْ كانت عند الشّارع هي الصحيحة؛ فكذلك عند المتشرّعة، وإنْ كانت الأعمّ؛ فكذلك عند المتشرّعة، واختلاف عرف المتشرّعة وعدم انتظامها لايوجب عدم الإعتداد بها، وقد بيّنا سابقاً أنّ الاختلاف اليسير غير مضرّ في الحقيقة عرفاً وإنْ أضرّ بها عقلاً، والمعيار هو العرف، خرج ما ثبت فساده بالدّليل، وبقي ما شكّ في فساده تحت الحقيقة العرفيّة.

لايقال: انّ هذه التسمية شرعيّة وليست بعرفيّة حتى يجعل من الأُمور العرفيّة، لأنّا نقول: المسمّى شرعيّة، والتسمية ليست بشرعيّة، فالتسمية مبنيّة على طريق العرف والعادة، فإنّ الشارع أيضاً من أهل العرف، فالمسمّى وإنْ كان من الأمور التوقيفيّة المحدثة من الشّارع، لكن طريق التّسمية هو الطريق العرفي، فافهم.

وبالجملة، لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك[٣]، ألا ترى أنّهم استشكلوا في المعنى العرفي للغَسل، فقيل: يدخل فيه العصر في الثياب، وقيل: يدخل في ماهيّته إخراج الماء منه[٤]، وقيل: يحصل بالماء المضاف، وقيل: يشترط المُطلَق وهكذا. وبعضهم فرّق بين صبّ الماء والغَسل ونحو ذلك.

---

١) مع عدم محو صورة الصلاة.

٢) بالصحيحة والأعمية.

٣) في البنأ على العرف والعادة.

٤) من الثوب.

فكما يؤخذ في ألفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامّة أهل العرف وأغلبهم، فكذلك يؤخذ في ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرّعة سواء قلنا بأنّها أسام للصحيحة أو الأعمّ.

فنقول مثلاً: المتبادر عند المتشرّعة لو كان الصلاة المتلبّسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهّد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث، وحصل الشكّ في أنّ الماهيّة هل تتمّ بهذا المجموع، أم يجب فيه كون المصلّي في مكان مباح أيضاً، فيمكن إجراء أصل العدم فيه، نظير اشتراط الدّلك في غَسل غير الثياب والعصر فيها.

وكذا لو قلنا: إنّ المتبادر من الصلاة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود، وشككنا في كون التشهّد والسّلام أيضاً جزء لها وفي كون السّورة أيضاً جزء لها أم لا، أو هل هو مشروط بشرط آخر أم لا.

نعم، إذا علمنا مدخليّة شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه، فلايمكن إجراء الأصل حينئذ، ويجب إبراء الذمّة بالإتيان بالمحتملات، وهذا غير ما نحن فيه.

ثمّ إنّ الفرق بين الشكّ في الجزء والشرط أيضاً قد عرفت أنّه لاوجه له، لما نبّهناك عليه هنا[١] وأشرنا إليه في المقدّمة[٢] أيضاً، مع أنّ تحديد الشرط[٣] والجزء في غاية الإشكال، ولعلّ نظر من فرّق بينهما الى أنّ الشرط خارج عن

---

١) بقوله: وشككنا في أنّ التشهد والتسليم أيضاً جزء لها أم لا، وفي كون السورة أيضاً جزءً لها أم لا، فإنّ فيه تنبيهاً الى عدم الفرق بين الجزء والشرط.

٢) بقوله: انّ مبنى القوم على العرف وانتفاء كل جزء لايوجب انتفاء المركب عرفاً ولايوجب عدم صدق الإسم في المتعارف.

٣) قد حكى العلامة في «المنتهى» ٤٦/٣ وفي ٢٢١/٤ تحديد الشرط بما تقدم على المشروط وتوقف صحته عليه.

الماهيّة والجزء داخل فيها، وأنت خبير بأنّ الشرط أيضاً قد يكون داخلاً في الماهيّة. فإنَّ قولنا: الطمأنينة بمقدار الذِّكر شرط في صحّة الركوع، في قوة قولنا: يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع.

وكما يمكن أنْ يقال: يجب الطمأنينة في القيام بعد الرّكوع، يمكن أنْ يقال: يجب المقدار الزّائد عن تحقّق طبيعة القيام بعد الرّكوع، وهكذا.

تنبيه

يمكن أنْ يستفاد ممّا ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والإشارة والإشعار كون ماهيّة الصلاة مثلاً هو التكبير والقيام والرّكوع والسّجود، ويكفي في تحقّق كلّ ذلك مجرّد حصول الماهيّة.

وأمّا الزّائد على الماهيّة وغيرها من الواجبات، فشروط وزوائد، ولعلّه الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان، وجعل الرّكن في كلّ من المذكورات المسمّى، وأنّ بانتفاء كلّ منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات أحكام أُخر، فليتأمّل.

تذنيبان

الأوّل:

قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره، وهو فيما خصّ به ممّا حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح، لأنّ تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي أحدثه إنّما هو لأجل تفهيم المكلّفين المخاطبين، فإذا خاطبهم به فلابدّ أن يحمل على إرادة هذا المعنى.

وأمّا فيما لم يخصّ به، بل كان عرفاً لأهل زمانه، فكذلك أيضاً، كالدّينار[١].

---

١) في الحاشية: فإنّهم مطبقون ظاهراً على أنّه هو المثقال الشرعي وأنّه بحسب الوزن عبارة عن درهم وثلاثة أسباع درهم فيكون كل عشرة دراهم سبعة دنانير في تقدير الدّرهم، مخالفة بين المجمع والمشهور، ومنهم «الرّوضة البهيّة»: ٣١/٢، حيث إنّهم قدروه بثمان وأربعين حبّة من أوساط الشعير بخلافه فإنّه عبارة عن إثنين وأربعين، فبحسابه يصير الدّينار عبارة عن ستين حبة به أيضاً. وإنّه عبارة عن عشرين قيراطاً كل قيراط ثلاثة شعيرة. وبحساب المشهور يصير الدينار أزيد من ذلك بثمان شعيراً أو أربعة أسباع شعيرة، وبحسب الجنس هو عبارة عن ذهب مسكوك ومنه قولهم: أهلك الناس الدّرهم البيض والدينار الصفر. وكان الأشيع في الاستعمالات في الفقه والحديث هو الأخير، ثم إنّ في جعل الدينار مثالاً لما كان للشارع فيه عرف وغيره بأنْ كان مشتركاً بينه وبين أهل زمانه. والحكم بأنّ العرف الشرعي فيه مقدم على غيره إشكالاً حيث إنّ الأشبه في النظر انّ الاطلاقات السّالفة كلها في العرف العام وإنْ كان بعضها مجازاً ولا اختصاص بشيء منها للشارع وأهل زمانه كما في الدابّة وغيرها من العرفيات العامة إلّا أنْ يتكلّف انّ الشارع لما تكرّر مكالمته بهذه اللّفظة بخصوصها مع أصحابه في إحكام شيء بأزيد من أهل العرف العام كما ربما يظهر من الجميع، لاجرم كأنّهم من بين أهل العرف إصطلحوا بينهم فيها بحيث إنّهم أينما تعاطوها لم يكن ذلك يتبعه عرف اللّغة، بل مبنيّاً على اصطلاح أنفسهم، غاية الأمر انّ أهل العرف العام أيضاً

←

وقد يقع الإشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لايختص به، بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة أُخرى منهم كلفظ الرّطل[١] الذي اختلف فيه أهل المدينة والعراق، فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق، فهل يقدّم عرف الرّاوي أو المرويّ عنه[٢]؟ فيه إشكال.

← لو تعاطوها نادراً لم يريدوا إلا إحدى تلك الاطلاقات أيضاً، ولا كذلك أمر الدّابة واشباهها فإنَّ الكل فيها على السّواء. ويمكن أنْ يقال: أنّه ليس من الألفاظ العربية، بل هو معرّب كما نقل عن «الدروس»، وانَّ أصله دنّار بالتشديد كما في «القاموس المحيط»: ٢/ ٣٠، فابدلت إحدى النونين ياء لئلّا يلتبس بالمصادر ككذّاب، وإذا لم يكن عربياً فلاعرف فيه لعموم المعرّب. وأما الاصطلاح فلامشاحة فيه، ويمكن أنْ يقال أيضاً: بأنَّ المراد بالدينار في العرف الشرعي هو المعنى الوزني منه، فإنّه من خواصه وأصحابه، والمعنى العرفي العام هو الذهب العيني الذي هو مثقال شرعي من الذهب مسكوك بسكة خاصة.

١) الرّطل بالكسر والفتح وكسره أكثر، عراقي ومدني ومكي، فالعراقي عبارة عن مائة وثلاثين درهماً هي إحدى وتسعون مثقالاً شرعياً على ما سلف من النسبة بينهما، فيكون كل رطل بالمثاقيل الصيرفيّة عبارة عن ثمان وستين مثقالاً وربع مثقال، ومن هنا يصير الكرّ دون المفسّر بألف ومأتي رطل محمول على العراقي أربعاً وستين منّا شاهياً إلّا عشرين مثقالاً صيرفياً. وأمّا المدني فهو عبارة عن رطل ونصف بالعراقي والمكي ضعف العراقي، وما أورد على الدينار لايرد على الرّطل لأنَّ له معنى عرفياً عاماً وراء ذلك كله، فعن «مجمع البحرين»: ٥/ ٣٨٤ وفي المصباح أنّه معيار يوزن به، يقال: رطلت الشيء من باب قتلت وزنته بيدك لتعرف وزنه تقريباً.

٢) كمرسلة ابن أبي عُمير الواردة في تحديد الكرّ عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الكرّ ألف ومائتا رطل. فإنَّ المتكلّم المروي عنه وهو المعصوم عليه السلام مدني فيكون عرفه عرف أهل المدينة، والرّاوي المخاطب ابن أبي عمير عراقي فيكون عرفه عرف أهل العراق. وهذه المسألة تعرف بتعارض عرف السّائل والمسؤول، وفيها خلاف فهل ←

والحقّ الرجوع الى القرائن الخارجية، ومع عدمها التوقّف[١].

الثاني:

إذا اطلق الشارع لفظاً على شيء مجازاً مثل قوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[٢]. و: «**تارك الصلاة كافر**»[٣]، وكذا تارك الحجّ[٤]، ونحو ذلك[٥]، فالظّاهر أنّ المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي.

وفيه وجوه:

القول: بالإجمال لعدم ما يدلّ على التعيين.

والقول: بالعموم للظهور، ولئلّا يلغو كلام الحكيم.

والقول بتساويهما في الأحكام الشّائعة لو كان للمشبّه به حكم شائع، وإلّا فالعموم، والأوجه الوجه الأخير.

والظاهر أنّه إذا قال: فلان بمنزلة فلان أيضاً كذلك، بل هو أظهر في العموم لصحّة الاستثناء مطلقاً.

← يقدّم عرف الرّاوي كما عن العلّامة والشهيد الثاني راجع «إرشاد الأذهان» ١/٢٣٦، «تبصرة المتعلّمين» ص ١٦، «تحرير الأحكام»: ١/٤٦، «مسالك الأفهام»: ١/١٤ أو المروي عنه كما عن المرتضى وغيره من المتأخرين. راجع «الانتصار» ص ٨٥، «الناصريات» ص ٤١ و٦٨، و «رسائل الشريف المرتضى» ٣/٢٢.

١) كما عن السيد صاحب «المدارك» ١/٥٢، ونقله في «المفاتيح» عن جده وبعض معاصريه.

٢) «عوالي اللّئالي»: ١/٢١٤، الحديث ٧٠، و٢/١٦٧، الحديث ٣.

٣) «الكافي»: ٢/٢١٢، الحديث ٨، «الوسائل»: ٤/٤٢، الحديث ٤٤٦٥.

٤) «الوسائل»: ٩/٣٤، الحديث ١١٤٥.

٥) مثل قوله ﷺ «الفقاع خمر استصغره الناس»، «الكافي» ٦/٤٢٣، الحديث ٩.

قانون

اختلفوا في جواز إرادة أكثر من معنى من معاني المشترك في إطلاق واحد على أقوال.[١]

وتحقيق الحق في ذلك يتوقّف على بيان مقدّمات:

الأولى: أنّ المشترك حقيقة في كلّ واحد من معانيه، وقد عرفت أنّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له، أي فيما عيّن الواضع اللّفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب، وقيد الاستعمال مبنيّ على اعتبار الاستعمال في الحقيقة، والقيد الثاني لإخراج المجاز، فإنّ دلالته على المعنى ليس بنفسه، بل إنّما هو من جهة القرينة.

وأمّا المشترك، فإنّه وإنْ كان قد عيّن في كلّ وضع للدلالة على المعنى بنفسه، لكنّ الإجمال وعدم الدّلالة إنّما نشأ من جهة تعدّد الوضع، فالقرينة في المشترك إنّما هي لأجل تعيين أحد المعاني المدلول عليه إجمالاً، لا لنفس الدّلالة. فإنّ الدلالة حين الإطلاق حاصلة إجمالاً، لكنّها غير معيّنة حتى تنصب القرينة، بخلاف المجاز، فإنّا إذا علمنا من قرينة أنّ المعنى الحقيقي غير مراد، فنتوقّف في المعنى المراد حتى يعيّن بقرينة أُخرى، ولا يتحقّق لنا من نفسه شيء لا إجمالاً ولا

---

١) فذهب إلى عدم جوازه أبوهاشم وأبو الحسين البصري وجماعة مثل مالك وأبو حنيفة وأبو الحسن الكرخي والغزالي والرازي والجويني وآخرين، والمحقّق الحلّي على تفصيل عند بعضهم. وذهب إلى جوازه الشافعي والقاضي أبوبكر وأبو عليّ الجبّائي والقاضي عبدالجبّار، والعلّامة والسيّد المرتضى والشيخ حسن على تفصيل عند بعضهم.

تفصيلاً، وهذا معنى ما يقال: إنّ المجاز يحتاج الى قرينتين: صارفة ومعيّنة، بخلاف المشترك، وقد يكتفى بقرينة واحدة إذا اجتمع فيه الحيثيّتان(١).

لا أقول: إنّ مدلول المشترك عند الإطلاق واحد من المعنيين غير معيّن كما يتوهّم من ظاهر كلام السّكّاكي(٢)، بل مدلوله واحد معيّن عند المتكلّم غير معيّن عند المخاطب لطريان الإجمال بسبب تعدّد الوضع.

وأمّا القيد الأخير؛ فهو لإخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر. فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة، وإنْ كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة، وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثيّة كما أشرنا اليه في أوّل الكتاب(٣).

الثانية: أنّ اللّفظ المفرد ـ أعني ما ليس بتثنية وجمع(٤) ـ إذا وضع لمعنى كلّي

---

١) وذلك كلفظ يرمي من قولهم رأيت أسد يرمي، فإنّها كما تكون قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، تكون قرينة معيّنة للمعنى المجازي الذي هو الرجل الشجاع أيضاً.

٢) للمشترك على ما ذكروه إطلاقات، أحدها: أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين، وقد عزي إلى السكاكي أنّه حقيقة فيه، وحكي عنه أنّ المشترك كالقرء، مدلوله أنّ لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن. والتفتازاني في «المطوّل» له حمل وربما يظهر من الفاضل الباغنوي حمل أيضاً، وقد حقق المسألة صاحب «الهداية»: ١/٥٠١.

٣) حيث قال في صدر القانون الثاني: إنَّ اللّفظ إنْ استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة.

٤) إشارة الى أنَّ المفرد قد يطلق في مقابل المركب ويراد به ما ليس بمركب، وقد يطلق ←

أو جزئي حقيقي، فمقتضى الحكمة في الوضع أنْ يكون المعنى مراداً في الدلالة عليه بذلك منفرداً.

توضيحه: أنّ غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه، فلو كان في دلالة اللّفظ الموضوع بإزاء معنى كلّي أو جزئي مدخليّة لشيء آخر، أو كان للمعنى شريك آخر في إرادة الواضع بأنْ يريد دلالة اللّفظ عليه أيضاً، لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له، ولابدّ من التنبيه عليه.

لا أقول: إنّ الواضع يصرّح بأنّي أضع ذلك اللّفظ لهذا المعنى بشرط أنْ لايراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة، ولايجب أن ينوي ذلك حين الوضع أيضاً، بل أقول[١]: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد، وفي حال الانفراد لابشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم[٢]، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة، لا المعنى والوحدة، فلايتم ما يفهم من

← في مقابل المضاف ويراد به ما ليس بمضاف، وقد يطلق في مقابل الجملة ويراد به ما ليس بجملة، وقد يطلق في مقابل التثنية والجمع ويراد به ما ليس تثنية ولاجمع، والمراد هنا هو الأخير لا غير.

١) وفي هذا القول نظر من صاحب «الفصول» ص ٥٥.

٢) الظاهر انّ المراد بذلك البعض هو صاحب «المعالم» راجع مبحث المشترك فيه ص ٩٦ ـ ١٠٢ حيث ذهب فيه الى انّ المراد بالموضوع له هو المعنى والوحدة معاً، فالموضوع له عنده هو الماهيّة بشرط أنْ يكون مع شيء آخر. والحاصل أنَّ المراد بالموضوع له ليس هو الماهية بشرط الوحدة ومع الوحدة كما ذهب الى ذلك صاحب «المعالم»، ولا بشرط الكثرة ومع الكثرة، ولا بشرط الوحدة والكثرة يستعمل في الواحد والكثير كما فهم من كلام سلطان العلماء.

بعض المحقّقين[١] أيضاً من أنّ الموضوع له هو المعنى لابشرط الوحدة ولا عدمها، فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الأكثر، والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين، فإنّ الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلاً هو جزئي حقيقي وإنْ كان قد يكون الموضوع له كليّاً بالنسبة الى أفراده.

واعتبار الكليّة والجزئيّة الجعليّتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه إنَّما هو باعتبار المعتبر، ومع عدم الاعتبار[٢]، فالمتّبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعاً له وهو ليس إلّا المعنى في حال الانفراد[٣]، لا بشرط الانفراد، ولا لا بشرط الانفراد[٤].

فإن شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك، هل تجد من نفسك الرّخصة[٥] بأن تقول: إني وضعت هذا الاسم له بشرط أن يراد الوحدة[٦] أو لا بشرط الوحدة[٧] ولا عدمها. فهذا الإطلاق والتقييد إنَّما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له، والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع، والأصل عدمه.

والحاصل، أنّ المعنى الحقيقي توقيفي لايجوز التعدّي فيه عمّا علم وضع الواضع له، وفيما نحن فيه لانعلم كون غير المعنى الواحد موضوعاً له اللّفظ،

---

١) وهو سلطان العلماء كما بان في الحاشية السّابقة.

٢) اي مع عدم العلم بالاعتبار.

٣) وهو قيد الوحدة.

٤) وهو قيد الاطلاق.

٥) الاستفهام إنكاري أي لا يتحقق الوضع بهذه الكيفية.

٦) وهو شرط الوحدة.

٧) وهو شرط الاطلاق.

فلارخصة لنا في استعمال اللّفظ بعنوان الحقيقة إلّا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط الوحدة.

الثالثة: المجاز مثل الحقيقة في أنّه لايجوز التعدّي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه، فإنّ الحقيقة كما أنّها موضوعة بوضع شخصي، فالمجاز موضوع بوضع نوعي، ولابدّ من ملاحظة الوضع النوعي أيضاً، وأنّ الرخصة في أي نوع حصل.

والحاصل، أنّه لايجب الرخصة من العرب في كلّ واحد من الاستعمالات الجزئية إذا حصل الرخصة في كليها، وهذه الرخصة ليست بنصّ من العرب وتصريح منه، بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية، العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أيّ فرد من أفراد ذلك النوع، وقد ذهب المحقّقون من علماء الأدب[١] الى عدم وجوب الرّخصة في الجزئيّات.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنّه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيّات صنف من أصناف نوع من أنواع العلاقات المعتبرة في المجاز أو نوع من أنواع جنس منها، ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النّوع ولانوع آخر من ذلك الجنس. فالذي نجد الرّخصة من أنفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطّلع عليه من سائر جزئيّات ذلك الصّنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال، لا في جزئيّات الصّنف الآخر[٢] ، وهكذا الكلام في النوع من الجنس.

مثلاً إذا رأينا العرب يستعمل اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ، لَكنّا وجدنا ذلك فيما كان للكلّ تركّب حقيقي خارجي، وكان الجزء ممّا له قوام في تحقّق الكلّ،

---

١) المقصود أعمّ من علماء المعاني والبيان وغيرهما.

٢) كاستعمال الأصبع في الانسان وهو غير صحيح.

كالرّقبة في الإنسان والعين في الربيئة(١) ، فلايجوز القياس باستعمال سائر الأجزاء في المركّبات الحقيقيّة، وجميع الأجزاء في المركّبات الاعتبارية.

وكذلك وجدنا أنّهم يستعملون اللّفظ الموضوع للكلّ في الجزء، إذا كان المركّب مركّباً حقيقيّاً، كالأصابع في الأنامل في قوله تعالى: ﴿**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي أذانِهِمْ**﴾(٢) ، واليد في الأصابع الى نصف الكفّ في آية السّرقة، والى المرفق في آية الوضوء، والى الزّند في آية التيمم(٣) ، فلايجوز القياس في غير المركّبات الحقيقية.

وأيضاً إنّا وجدنا العرب تستعمل الألفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفرداً منفرداً، أعني لايريد في الاستعمال الواحد إلّا معنىً مجازياً واحداً.

وبالجملة، المجازات المستعملة وحداني غالباً، ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللّفظ في مجازَين، وعدم العلم بالرّخصة كاف في عدم جواز الاستعمال، فإنّ جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظنّ بالرّخصة.

الرابعة: المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان، أو الأفراد من ماهيّة واحدة لا الشيئان أو الأشياء المتّفقات في الإسم؛ فيكون حقيقة في ذلك، فإنّ التبادر علامة الحقيقة، وتبادر الغير من علائم المجاز.

---

١) والمقصود منها المراقب والحارس.

٢) البقرة: ١٩.

٣) كقوله تعالى: ﴿ والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديَهما ﴾. المائدة /٣٨ في آية السّرقة. وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم الى الصلاة فاغسلُوا وجوهَكُم وأيديكم الى المرافق ﴾. المائدة /٦ في آية الوضوء. وقوله تعالى: ﴿ فتيمَّمُوا صعيداً طيّباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكُم منه ﴾. المائدة /٦ في آية التيمم.

فإن شئت اختبر نفسك في مثل: رأيت مسلمَين أو مسلِمين، فإنّه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا الرّجلان المسمّيان بمسلم والرجال المسمّون بمسلم، فيعتبر في الأعلام المثنّيات والمجموعات مفهوم كلّي في مفردها مجازاً، مثل المسمّى بمسلم أو المسمّى بزيد مثلاً، ثمّ يثنّى ويجمع.

ويؤيّد ما ذكرنا ويؤكّده، أنّه لو قلنا بكفاية مجرّد اتّفاق اللّفظ في التثنية والجمع؛ للزم الاشتراك في مثل عينين إذا جوّزنا استعماله حقيقة في الشّمس والميزان، أو البصر والينبوع، فلابدّ من التوقّف، فيلزم هاهُنَا قرينة اُخرى، لأنّ التثنية للنوعَين لا للفردَين من نوع، والمجاز خير من الاشتراك فيتكثّر الاحتياج الى القرائن.

الخامسة: المتبادر(١) من النّكرة المنفيّة المفيدة للعموم، هو نفي أفراد ماهيّة واحدة.

وأيضاً الإسم المنكر إذا اعتبر خالياً عن اللّام والتنوين، وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهيّة لابشرط شيء، وإذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهيّة غير معيّنة، وإذا لحقه الألف والنون أو الواو والنون مثلاً يراد به فردان أو أَفراد من تلك الماهيّة، وإذا لحقه الألف واللّام فإمّا أنْ يشار بها الى الفرد أو لا، فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه، والأوّل؛ فإمّا أن يراد به الإشارة الى فرد غير معيّن، فهو المعهود الذّهني وهو في معنى النّكرة، أو الى فرد معيّن، فهو المعهود الخارجي، أو الى جميع الأفراد، فهو الإستغراق.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ دخول حرف النّفي على النّكرة لاتفيد إلّا نفي أفراد

---

١) مسارعة الى الدليل قبل ذكره للمقصد، لكن بحيث يتضمن دعواه. وكأنّه قال النكرة المنفية حقيقية في عموم النفي لجميع أفراد مهيّة واحدة للمتبادر.

تلك الماهيّة. وإذا ثبت أنَّ اللّفظ المشترك حقيقة في كلّ واحد من المعاني منفرداً منفرداً، فلاشيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي.

إذا تمهّد لك هذه المقدّمات؛ فنقول:

استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصوّر على وجوه:

منها: استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع.

ومنها: استعماله في كلّ منها على البدل[1]، بأنْ يكون كلّ واحد منها مناطاً للحكم، والفرق بينهما الفرق بين الكلّ المجموعي والأفرادي[2].

ومنها: استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني، وقد يسمّى ذلك

---

١) قال في الحاشية: المراد بالبدل ليس ما هو المتداول في ألسنة الأصوليين في هذا المقام، يريدون به الاستعمال المعهود في المشترك وهو أنْ يستعمل اللّفظ مرّة في هذا المعنى وأخرى في معنى آخر، ولا ما هو المراد في المطلق حيث يراد فيه كل واحد من المعاني على البدل، يعني يجوز في مثل اعتق رقبة بمقتضى قول الشرع اختيار كل فرد من أفراد الرّقبة بدلاً عن الآخر، فيجوز اختيار أحد الأفراد ويجوز تركه واختيار فرد آخر بدلاً عنه، بل المراد تعاور المعاني المتعدّدة للّفظ الواحد، والفرق بين ما ذكرنا وعام الأصولي انَّ المراد بالعام الأصولي هو ما يعبّر عنه بكل واحد ونحوه. والمراد بما نحن فيه هذا وهذا الى آخر الأفراد. فمعنى قولنا: القرء من صفات النساء، على ما هو محلّ النزاع انَّ الحيض والطهر من صفات النساء، لاكل واحد من الحيض والطهر من صفات النساء، إذ من الواضح أنَّ معنى القرء ليس كل واحد من الأمرين حقيقة مع أنّ محلّ النزاع لابد أنْ يكون قابلاً لقول القائل بكونه حقيقة فيها أيضاً. انتهى.

٢) وبيان الفرق بينهما أنّه لو قلنا كلّ العشرة وصلوا المسجد، فالمراد ثبوت الحكم لمجموع أفراد العشرة من حيث المجموع وعلى الهيئة الاجتماعية، فلاينافي خروج الواحد أو الاثنين عنهما، بخلاف ما لو قلنا كل القوم دخلوا المسجد، فإنَّ المراد ثبوت الحكم حينئذ لكل فرد من أفراد القوم فينافي خروج الواحد أو الاثنين منه.

بعموم الاشتراك، والظاهر أنّه لا إشكال كما أنّه لا خلاف في جواز الأخير.

وأمّا الأوّل فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم الجواز، أمّا حقيقة فظاهر، وأمّا مجازاً فلاشتراط استعمال اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ، بكون الجزء ممّا ينتفي الكلّ بانتفائه مع اشتراط كون الكلّ ممّا له تركّب حقيقيّ كما مرّت إليه الإشارة وهو منتف فيما نحن فيه.

وامّا المعنى الثاني، فهو محلّ النزاع، فقيل فيه أقوال:

ثالثها: الجواز في التثنية والجمع دون المفرد.

و**رابعها**: الجواز في النفي دون الإثبات.

ثمّ اختلف المجوّزون على أقوال:

ثالثها: كونه مجازاً في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع.

والأظهر عندي عدم الجواز مطلقاً.

أمّا في المفرد، فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدّمة الثانية من أنّ اللّفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد، والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالاً فيما وضع له حقيقة.

وأمّا عدم الجواز مجازاً فلما عرفت في المقدمة الثالثة، من عدم ثبوت الرّخصة في هذا النوع من الاستعمال، فلو ثبت إرادة أكثر من معنى، فلابدّ من حمله على معنى مجازيّ عامّ يشمل جميع المعاني.

وأمّا ما ذكره بعضهم[١] من أنّ العلاقة فيه هو أنَّ اللّفظ الموضوع للكلّ ـ وهو

---

١) كصاحب «المعالم» في مبحث المشترك في الجواز مطلقاً ص ٩٩ دفعاً لما يمكن أن يقال من أنّ العلاقة موجودة فلم نحكم بعدم ثبوت الرخصة لفقدانها.

كلّ واحد من المعاني مع الوحْدة المعتبرة في الموضوع له ـ قد استعمل في المعنى بإسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له، فيظهر ما فيه ممّا ذكرنا في المقدّمات، مع أنّ ذلك يستلزم وجود سبعين مجازاً في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة، وهو أجنبيّ بالنسبة الى موارد استعمالات العرب.

وأمّا في التثنية والجمع حقيقة، فلما عرفت في المقدّمة الرابعة من أنّهما حقيقتان في فردَين أو أفراد من ماهيّة، لا في الشّيئين المتّفقين في اللّفظ والأشياء كذلك، وللزوم الاشتراك وتكثّر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك، والمجاز خير من الاشتراك.

وأمّا مجازاً، فلعدم ثبوت الرّخصة في هذا المجاز، فإنّ الظاهر أنّ المجاز في التثنية والجمع إنّما يرجع الى ما لحقه علامتهما، لا الى العلامة والملحق به معاً، فإنّ الألف والنّون ونحوهما لايتفاوت فيهما الحال في حال من الأحوال، فإنّ لفظ عينان أو عينين مثلاً يراد به الشيئان، سواء أردت منهما الفردَين من عين أو شيئين مسمّيين بالعين، إنّما التفاوت في لفظ العين، فيراد[١] في أحد الإستعمالَين منهما [منها]، أعني الاستعمال الحقيقيّ الماهيّة المعيّنة الواحدة، ويشار بالألف والنّون ونحوهما الى الفَردَين منها أو أكثر، وفي الاستعمال الآخر لايمكن إرادة كلّ واحد، بأن يكون مجازاً مرسلاً من باب استعمال اللّفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فلابدّ أن يراد منها المسمّى بالعين ليكون كليّاً له أفراد، فيشار بالألف والنون حينئذ الى الفردَين من المسمّى بالعين أو أكثر، وهذا واضح ممّا ذكرنا، وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك.

---

١) من لفظ المفرد في ضمن التثنية.

اللّهمّ إلّا أنْ يقال: إنّ مدلول العلامات ليس مجرّد الإشارة الى الإثنينيّة أو التعدّد، بل الإثنينيّة الخاصّة والتعدّد الخاصّ، أعني ما يراد بها إثنان من ماهيّة أو أفراد منها، فيكون التثنية والجمع مستنداً بوضع على حدة، فيمكن حينئذ القول بالتجوّز في هذا اللّفظ بأجمعه فيستعمل اللّفظ الموضوع لإفادة الفردَين من ماهيّة، أو الأفراد من ماهيّة في شيئين متّفقين في الإسم لا لكونهما فردين من المسمّى بهذا الإسم، بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهيّة معيّنة، وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الإسم وصدق الإسم عليهما لفظاً وإنْ لم يرتبطا معنى.

والحاصل، تشبيه الاشتراك اللّفظي بالمعنوي، فيكون استعارة، إلّا أنّ ذلك لايثمر فائدة بعد تجويز إرادة الفردَين من المسمّى بالعين مجازاً. وذلك لأنّ ثمرة النّزاع في استعمال اللّفظ حقيقة ومجازاً يحصل بذلك المجاز، فإذا علم بالقرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي، فيصحّ الحمل على هذا المجازي ـ أعني عموم الاشتراك ـ فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محلّ النّزاع غير معلوم، وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم، غاية الأمر جوازه، وهو لايفيد وقوعه؛ فتأمّل، مع أنّ المجاز الأوّل أقرب وأشيع فهو أولى بالإرادة.

لايقال: يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة حينئذ، نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والأشاعرة في الواجب التخييري[1]، لأنّ مورد الحكم هنا

---

١) انّ المعتزلة والأشاعرة بعد اتفاقهم على جواز الأمر بشيء أو أشياء على سبيل التخيير، اختلفوا في انّ الواجب حينئذ هو كل واحد من الأفراد أو أحد الأبدال، أعني المفهوم المنتزع منها، والمعتزلة على الأوّل والأشاعرة على الثاني، والمصنف قد ذكر في قانون الواجب التخييري انّ الثمرة بينهما إنّما تظهر في اتصاف الافراد بالوجوب الشرعي على الأوّل دون الثاني، فإنّ الواجب شرعاً على الثاني.

الفردان على التقديرين، لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمّل، فتأمّل. ولم أقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازيّة التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة.

وأمّا في النّفي فيظهر الكلام فيه ممّا مرّ، وأنّه[١] حقيقة في نفي جميع أفراد ماهية واحدة، وأنّ التجوّز فيه إنّما يكون بإرادة فرد من أفراد المسمّى بالعين مثلاً، فيكون خارجاً عن المتنازع، ويجري التكلّف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة.

ثمّ إنّ بعض[٢] من جوّز استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة، أفرط في القول حتّى قال: إنّه ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائن[٣]، فلا إجمال عنده في المشترك عند التجرّد عن القرينة.

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنّ الله وَمَلائِكَتَهُ يُصلّون على النبيّ﴾[٤] و: ﴿اَنَّ الله يَسجُدُ لَهُ مَن في السَّموات وَمَن في الأرْضِ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ والنُّجُومُ والجِبَالُ والشَّجَرُ والدَّوَابُّ وكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾[٥]. فإنّ الصلاة من الله الرّحمة، ومن الملائكة الاستغفار، والسّجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم على نهج آخر.

---

١) عطف تفسير للكلام.

٢) المراد بهذا البعض كالشافعي والقاضي وابن الحاجب من المتأخّرين وتبعهما جماعة من الجماعة وعندنا ما مرّ عليك في الهامش الأوّل من هذا القانون.

٣) نقله في «المعالم» ص ١٨٧ وفي نسخة ١٠٦.

٤) الاحزاب: ٥٦.

٥) الحج: ١٨.

وأُجيب عن ذلك بوجوه[١]:

الأوّل: منع ثبوت الحقيقة الشرعيّة، فالمراد هو المعنى اللّغوي، أعني غاية الخضوع، أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلّم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيراد منه غاية الخضوع، ومن الصلاة الإعتناء بإظهار الشّرف.

والمراد من غاية الخضوع مايعمّ الخضوع التكليفي والتكويني، ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكلّ.

الثاني: أنَّ ذلك مجاز لاحقيقة، وهذا الجواب لايتمّ على ما اخترناه[٢].

الثالث: أنّه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة أيضاً لايتمّ الإستدلال بهما على ظهورهما في إرادة الجميع عند التجرّد عن القرائن، إذ القرينة على إرادة الجميع هاهنا موجودة.

وأمّا حجج[٣] سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا.

واحتجَّ من جوّز الإستعمال حقيقة مطلقاً: بأنَّ الموضوع له هو كلّ واحد من المعاني لابشرط الوحدة ولا عدمها، وهو متحقّق في حال إرادة الواحد والأكثر.

والجواب عنه: أنَّ الموضوع له هو كلّ واحد من المعاني في حال الانفراد كما مرّ في المقدّمات.

واحتجّ من جوّز في المفرد مجازاً، وفي التثنية والجمع حقيقة.

أمّا على الجواز في المفرد: فبأنّ المانع منتف لضعف ما تمسّك به المانع كما سيجيْ.

---

١) وقد ذكرها في «المعالم» ص ١٨٧ وفي نسخة ١٠٦.

٢) لانَّه الملاحظ من هذا الجواب القول بالجواز ولكن على سبيل المجاز، واختياره عدم الجواز مطلقاً.

٣) أي الحجج الآتية.

وأمّا على كونه مجازاً: فيتبادر الوحدة منه عند الإطلاق، فيكون الوحدة جزء للموضوع له، فإذا استعمل فيه عارياً عن الوحدة فيكون مجازاً، لأنّه استعمال اللّفظ الموضوع للكلّ في الجزء.

وأمّا على كونه حقيقة في التثنية والجمع: فبأنّهما فى قوّة تكرار المفرد ولايشترط فيهما الاتّفاق في المعنى، بل يكفي الاتّفاق في اللّفظ، كما يقال: زيدان وزيدون[1].

وفيه: أنّ المانع ليس منحصراً فيما تمسّك به المانع، بل المانع هو أنَّ اللّغات توقيفيّة، والوضع لم يثبت في المفرد إلّا في حال انفراد المعنى في الإرادة كما حقّقنا سابقاً.

وأمّا مجازيّته، فيتوقّف على حصول الرّخصة في نوع هذا المجاز كما أشرنا، وإنْ كان ولابدّ، فالأوْلى أنْ يقال: العلاقة هو استعمال اللّفظ الموضوع للخاصّ في العامّ كما لايخفى.

وأمّا كونه حقيقة في التثنية والجمع.

ففيه: أنّ المتبادر منهما هو الاتّفاق في المعنى، كما بيّنّا سابقاً.

وحجّة من خصّ المنع بالمفرد دون التثنية والجمع: أنّ التثنية والجمع متعدّدان في التقدير، فيجوز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد، والمدّعى في المفرد حقّ.

والجواب عن التثنية والجمع يظهر ممّا مرّ، إلّا أنْ يراد به ما ذكرنا من الاستعارة.

وحجّة من خصّ الجواز بالنّفي: أنَّ النّفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات، ومدّعاه في المثبت حقّ.

---

١) وهو كلام لصحاب «المعالم» فيه ص ١٧٩ وفي نسخة ٩٩.

وجوابه[١] عن التجويز في النفي: أنّه إنّما يفيد عموم النّفي في أفراد المهيّة المثبتة، لا في المشتركات في الإسم كما حقّقناه، إلّا انْ يراد الاستعارة كما أشرنا[٢].

واحتجّ المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز الاستعمال في المعنيين، لكان ذلك بطريق الحقيقة، إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي، فيلزم التّناقض، إذ يكون حينئذ له ثلاثة معان: هذا وحده، وهذا وحده، وهما معاً، وإرادتهما معاً مستلزم لعدم إرادة: هذا وحده وهذا وحده، وبالعكس، والمفروض استعماله في المعاني الثلاثة.

وأُجيب عنه[٣]: بأنَّ المراد ليس إرادة المعاني مع بقائه لكلّ واحد منها منفرداً، بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد، فيرجع النّزاع الى أنَّ ذلك ليس استعمالاً في المعنيين، وهذا مناقشة لفظيّة.

والأوْلى في الإستدلال على المنع، ماذكرنا.

---

١) أي صاحب «المعالم» ص ١٠٥.

٢) وهو أنَّ استعمال اللّفظ الموضوع لعموم النفي في أفراد الماهيّة المثبتة في المشتركات في الاسم وإنْ لم يكن من ماهيّة واحدة بعلاقة المشابهة التي هي الاتفاق في صدق الاسم كان ذلك من باب الاستعارة كما أشرنا في التثنية والجمع.

٣) والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٨٢ وفي نسخة ١٠٢.

قانون

اختلفوا في جواز استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى، بأنْ يكون كلّ واحد منهما محلّا للحكم ومورداً للنفي والإثبات، فمنهم من منع مطلقا[١]، ومنهم من جوّز مجازاً[٢]، ومنهم من جعله حقيقة ومجازاً بالنسبة الى المعنيين[٣].

والأقوى المنع مطلقاً، لما عرفت في مقدّمات المسألة السّابقة من أنَّ وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظراً الى التوظيف والتوقيف[٤]. فمع القرينة المانعة عن إرادة ما وضعت له وإرادة معنى مجازي لايمكن إرادة ما وضعت له كما ذكرنا، بل ولا غيره من المعاني المجازيّة الأُخر، ويتمّ بذلك عدم جواز إرادة المعنيين من اللّفظ.

وقد يستدلّ على ذلك[٥]: بأنَّ المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي،

---

١) وهو اختيار المصنف وذكره في «مدارك الأحكام»: ٧٣/١١، وحكي عن المحقق في «المعارج» وغيرهما من الأواخر ص ٥٣ في فرعين من مبحث الحقيقة والمجاز. وهذا المانع هو ثالث بين فريقين أحدهما يمنعه من حيث الامكان عقلاً كأبي هاشم والتفتازاني على ما نسب إليهما، والآخر يمنعه من حيث اللّغة.

٢) حكي عن العلامة في «النهاية»، وإليه يَؤوُل رأي صاحب «المعالم» ص ١١٤.

٣) والى هذا يرجع مآل سلطان العلماء. وقوله بالنسبة الى المعنيين بأنْ يراد باستعمال واحد إفادة المعنى الحقيقي اعتماداً على وصفه وإفادة المعنى المجازي تعويلاً على مناسبة الموضوع له، فيتّصف بالحقيقة والمجاز بالإعتبارين.

٤) إذ اللّغات توقيفية كالأحكام الشرعية، بل الأمر في اللّغات أشدّ، ولذا لم يقل بالتصويب فيها وإنْ قيل به في الأحكام.

٥) ونقله في «المعالم ص ١٠٩، وذكر وضوح بطلانه.

وملزوم معاند الشيء معاند له. ومناط هذا الإستدلال عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلاً، كما أنّ مناط ما ذكرنا، عدم الرّخصة من الواضع.

وقد اعترض[١] على هذا الإستدلال: بأنّ غاية ما ثبت، كون المجاز ملزوماً لقرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفرداً.

وأمّا عن إرادة المعنى الحقيقي مطلقاً فلا. يعني: إنَّ (يرمي) في قولنا: رأيت أسداً يرمي، يدلّ على أنّ المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط. وأمّا هو مع الرّجل الشّجاع فلا.

وأيضاً[٢]، فقد يستعمل اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ، مثل: (الرّقبة) في الإنسان، ولاريب في ثبوت إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي.

وكما يمكن دفع ذلك: بأنّ مرادنا من القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن إرادته بالذّات، لا مطلقاً؛ فكذا يمكن أنْ يقال بأنّ مرادنا منها المانعة عن إرادته منفرداً، فمن أين يحكم بأنّ المراد هو الأوّل لا الثاني! فكما لايجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي، كذا لايجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي، بحيث يكون كلّ منهما مورداً للنفي والإثبات.

أقول: ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنَّ ذلك مبنيّ على كون اللّفظ موضوعاً للمعنى لابشرط الانفراد ولا عدمه، حتى يصحّ القول بكون اللّفظ مستعملاً حينئذ

---

١) ثلاثة منها للفاضل الشّيرواني على ما حكي عنه، والرابع للمحقق السلطان على ما أشار إليه المصنف.

٢) هذا جواب نقضي.

في المعنى الحقيقي والمجازي، وقد عرفت في الأصل السّابق بطلانه.

ولكن يدفعه[١] : أنَّ ذلك مناقشة لفظيّة، فإنّ مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالاً في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته، وإلّا فلاريب أنّه يصدق عليه أنّه استعمال في المفهومين كما مرّ نظير ذلك في جواب حجّة المانع مطلقاً في المبحث السّابق، فالأوْلى في الإستدلال هو ما ذكرنا.

وأمّا الجواب عن الثاني: فبأنّ إرادة الجزء في المركّب، كإرادة الرّقبة من الإنسان إذا استعملت وأريد منها الإنسان؛ غير معلوم، لامجتمعاً مع الكلّ ولا بالذّات، بل عدمه معلوم، غاية الأمر انفهامها بالتّبع لابمعنى القصد إليها بدلالة الإلْتزام، أو انفهامها من اللّفظ عرفاً كما في دلالة التنبيه، بل بمعنى كونها لازم المراد، فيكون من باب دلالة الإشارة الغير المقصودة من اللّفظ كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل[٢] ، وهذه الدّلالة متروكة في نظر أرباب الفنّ.

---

١) إنّك عرفت أنّا لانسلّم كون اللّفظ موضوعاً للمعنى لابشرط، بل هو موضوع له مع قيد الوحدة على مذهب صاحب «المعالم» أو حال الوحدة على مذهب المصنّف. فكيف كان لايجوز إرادته مع المعنى المجازي من جهة لزوم التناقض كما مرّ في الأصل السّابق. ولكن يدفعه: انّ إرادة المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة يستلزم التناقض. وأما بعد اسقاط قيد الوحدة فلايلزم ذلك. غاية الأمر انّه لايقال حينئذ انّ اللّفظ استعمل في المعنى الحقيقي والمجازي، بل يقال أنّه استعمل في المعنيين المجازيين حينئذ، فهذه مناقشة تعبيريّة لايضرّ عل غرض المعترض الذي هو رفع التناقض بين المعنيين، هذا كما في حاشية الطارمي.

٢) إنّ المدلول عليه بالدلالة الالتزامية على ثلاثة أقسام: الاقتضاء والتنبيه ويرادفه الايماء والاشارة. لأنّ الدلالة إما أنْ تكون مقصودة للمتكلّم أو لا. والثاني هو دلالة

←

وأيضاً: المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصداً لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعاً، كما لا يخفى.

وقد يعترض أيضاً[١]: بأنّ النزاع المفيد في هذا المقام هو أنّه هل يجوز استعمال اللّفظ في الموضوع له وغيره، أم لا؟ وليس يلزم في كلّ ما استعمل في غير الموضوع له أنْ يكون له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، غاية الأمر أنْ يسمّى ذلك استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي، فإنَّ الكناية أيضاً استعمال اللّفظ في غير الموضوع له مع جواز إرادة ما وضع له، فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة، لعدم ضرورة الالتزام.

والجواب عن ذلك:

أمّا أوّلاً، فبما قيل: إنَّه إنّما يتمّ لو قلنا أنّ الكناية هي إرادة المعنى الغير الموضوع له من اللّفظ مع جواز إرادة الموضوع له، فيتمّ حينئذ جواز إرادة المعنيين من اللّفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة.

وأمّا إنْ قلنا: بأنّها إرادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي؛ فلا، إذ لاينفكّ حينئذ استعمال اللّفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن إرادة ماوضع له، فلايصحّ فرض المعترض؛ إذ اللّفظ لم يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معاً.

← الاشارة كدلالة قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾. مع قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولَين كاملين﴾ على كون أقلّ الحمل ستة أشهر، فإنّه غير مقصود فى الآيتين، إذ المقصود في الآية الأولى بيان تعب الأم ومشقتها في الحمل والفصال، وفي الثانية بيان لأكثر هذا الفصال وكون أقلّ الحمل ستة أشهر.

١) وهذا الاعتراض الثالث من المدقّق الشيرواني.

وصرّح بأنّ لهم في تعريف الكناية طريقين المحقّق التفتازاني في «شرح المفتاح»(١).

وأمّا ثانياً: فبأنّا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة، فلايمكن جعله من باب الكناية.

ويدفعه: أنّه إنْ أُريد بقيام القرينة المانعة قيام مايمنع عن إرادة المعنى الحقيقي منفرداً ومجتمعاً مع المعنى المجازي؛ فهو خارج عن محلّ النّزاع، فإنّ النّزاع في هذه المسألة مثل المسألة السّابقة فيما يمكن إرادة المعنيين بالذّات، لا فيما لا يمكن أصلاً.

وإنْ أُريد كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفرداً، فهو لاينافي كونه من باب الكناية، فتأمّل.

وقد يعترض أيضاً: بأنّ القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة في المجاز إنّما تمنع عن إرادتها بتلك الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي.

وأمّا بالنظر الى إرادة أُخرى منضمّة إليها فلا، إذ المراد من إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللّفظ معاً، هو كون كلّ واحد منهما مراداً بإرادة على حدة بالاعتبارَين.

وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ﷺ.

وفيه: أنّ دخول المجاز في الإرادة حينئذ إنّما هو من باب دخول الخاص في العامّ الأُصولي على ما صرّح هو ﷺ به أيضاً في حواشي «المعالم». وقال: إنّه هو المراد في المشترك أيضاً.

---

١) يحتمل أنْ يكون مراد المصنّف من الشرح القسم الثالث منه وهو «المطوّل» بإسقاط كلمة التلخيص لأن اسمه «شرح تلخيص المفتاح» أو أنْ يكون للتفتازاني شرحاً مستقلاً على «المفتاح» وعرف عنده ولم يعرف بيننا أو «شرح المفتاح المشهور» من العلّامة قطب الدين الشيرازي.

ولا يخفى أنّ إرادة كلّ واحد من الأفراد في ضمن العامّ ليس بإرادة ممتازة عن غيره، بل المراد كلّ واحد منها بعنوان الكلّ الأفرادي، وليس هنا إرادتان متضامّتان فيعود المحذور من لزوم إجتماع المتنافيين.

نعم، له وجه إنْ أُريد من البدليّة إرادة هذا وهذا، لا كلّ واحد كما هو التحقيق، مع أنّ من الظاهر أنّ الاستعمال لاتعدّد فيه. وظاهر كلمات علماء البيان أنّ المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي، فالاستعمال واحد وإنّما هو لأجل الدّلالة على المعنى، والإرادة تابعة له.

واحتجّ من قال بالجواز[١] : بعدم تنافي إرادة الحقيقة والمجاز معاً، فإذا لم يكن هناك منافاة، فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلّم.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم[٢] ، ولعلّه نظر الى تعدّد الإرادة، وقد عرفت بطلانه.

وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازاً: بأنَّ اللَّفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين، فلكلّ واحد من الإستعمالَين حكمه[٣] .

وفيه: مع ما عرفت، أنَّ الاستعمال لاتعدّد فيه، مع أنَّه لو صحّ فإنّما يتمّ على القول بكون اللَّفظ موضوعاً للمعنى لابشرط، وقد عرفت بطلانه.

واحتجّ من قال بكونه مجازاً: بأنَّ ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له، فيكون مجازاً. يعني: إنّ المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده، فإذا أُريد كلّ واحد من المعنيين على سبيل الكلّ الأفرادي ـ كما هو محلّ

---

١) وحجّة المجوّزين قد ذكرها في «المعالم» ص ١١٠.

٢) وهو أنَّ أوضاع الحقائق والمجازات وحدانية نظراً الى التوظيف والتوقيف، فجواز الإرادتين في نفس الأمر عقلاً لايثبت جواز ما هو معروف على النقل والرخصة، أعني جواز الارادتين عند التكلّم.

٣) وفي «المعالم» ذكرها أيضاً ص ١١٠.

النزاع ـ فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحدة، فيكون مجازاً، لا إنّه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لانزاع فيه.

والجواب عن ذلك بعد بطلان أصل الجواز، واضح.

وأمّا ما فصّل[١] : بأَنَّ المراد في محلّ النزاع من المعنى المستعمل فيه إنْ كان هو المعنى الحقيقي حتّى مع قيد الوحدة، فالمانع مستظهر، لأنَّ المجاز معاند للحقيقة حينئذ من وجهين: من جهة القرينة المانعة، ومن جهة إعتبار الوحدة.

وإنْ أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الإنفراد، اتّجه الجواز[٢] ، لأنّ المعنى الحقيقي حينئذ يصير مجازاً بإسقاط قيد الوحدة، فالقرينة اللّازمة للمجاز لاتعانده[٣] .

ففيه: مع أنّ ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز حينئذ، لأنّ المفروض أنّ المجازية إنّما حصلت بإسقاط قيد الوحدة، ومع إسقاطه صحّت إرادته مع المعنى المجازي، أنّ القرينة كما أنّها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، لابدّ أنْ تكون مانعة عن إرادة المعنى المجازي الآخر أيضاً، وإلّا لم يتعيّن المراد، إلّا أنْ يقول إنَّ القرينة مانعة عن المجازات الأُخر، إلّا أنْ يقوم قرينة على إرادة بعضها كما فيما نحن فيه، فإنَّ المفروض وجوب إقامة قرينة أُخرى على إرادة المعنيين معاً كما في المشترك أيضاً، وإلّا فكيف يعلم إرادة المعنيين من اللّفظ، ومع ما عرفت من كون أوضاع الحقائق والمجازات وحدانيّة، فالأمر أوضح.

---

١) وهو صاحب «المعالم» ص ١١٢.

٢) بأن يقال: رأيتُ أسداً ويراد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع. إن قلتَ: إذا أُريد كلاهما يكون المجاز معانِداً للحقيقة، قلتُ: إنَّما يلزم ذلك في الصورة الأُولى وهي أنْ يكون المُراد هو المعنيين مع قيد الوحدة، وأمّا إذا ألغينا قيد الوحدة، فلا يلزم حينئذٍ الإشكال.

٣) انتهى كلام صاحب «المعالم» فيه ص ١١٣.

قانون

المشتقّ كإسم الفاعل والمفعول والصّفة المشبّهة، حقيقة فيما تلبّس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلّم فقط، كما توهّمه بعضهم[١] حتّى يكون قولنا: زيد كان قائماً فقعد أو سيصير قائماً مجازاً.

والظاهر أنّ هذا وفاقيّ كما إدّعاه جماعة[٢] ومجاز فيما لم يتلبّس بعد، سواء أُريد بذلك إطلاقه على من يتلبّس بالمبدء في المستقبل، بأنْ يكون الزّمان مأخوذاً في مفهومه أو إطلاقه عليه بعلاقة أوّله إليه[٣] . والظاهر أنّ ذلك أيضاً إتّفاقيّ كما صرّح به جماعة.

وقد يتوهم[٤] أنّ إطلاق النّحاة إسم الفاعل مثلاً على مثل (الضّارب) في قولنا: زيد ضارب غداً، ينافي دعوى الإجماع، وهو باطل[٥] لما حقّقنا سابقاً من أنّ

---

١) نسب هذا التوهم الى السيّد والشهيد.

٢) كما في «الوافية» ص ٦٢.

٣) كون علاقة المجاز علاقة الأوّل يناسب أنْ يراد من المشتق الذّات البحت الغير المتلبسة بعلاقة أنّها تتلبس في ما بعد من دون اعتبار الاتصاف معها أيضاً حتى يكون قولك: رأيت قائماً مثلاً، بمنزلة قولك: رأيت زيداً. وهذا كماترى اطلاق آخر مقابل لما اطلق على ما انقضى عنه المبدأ بعلاقة كونه عليه، أي الذّات البحت الغير المتلبسة من غير اعتبار اتصافها أيضاً بالعلاقة المذكورة، لأنّه لولا اعتباره على هذا الوجه لم يتميّز عن المنقضى عنه المبدء بالمعنى المتنازع فيه تميّزاً ظاهراً إلا في ملاحظة هذه العلاقة وعدم ملاحظتها. وهذا بمجرده لايوجب الفرق بين الاطلاقين في كون المجازيّة في أحدهما محلّ وفاق وفي الآخر محلّ خلاف كما لايخفى. ولم نقف لكلامهم في هذا المقام على تحرير تام، هذا كما في حاشية القزويني.

٤) قيل أن أصل هذا التوهم من صاحب «الوافية» وعليك بالمراجعة هناك ص ٦٢.

٥) أي التوهم المذكور باطل.

الاستعمال أعمّ من الحقيقة، وفيما انقضى عنه المبدأ ـ أعني إطلاق اللّفظ المشتق وإرادة ما حصل له المبدء في الماضي من الأزمنة بالنسبة الى زمان حصول النّسبة في المشتق الى من قام به ـ خلاف. وقد يعبّر: بإرادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النّطق، فيعتبر المضيّ بالنسبة الى زمان النطق، وما ذكرناه أحسن[١].

ويظهر الثمرة[٢] في مثل قولنا: كان زيد قائماً فقعد، فعلى ما ذكرنا حقيقة، وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلّاً للخلاف.

نعم، إذا قلنا: كان زيد قائماً أمس، باعتبار كونه قائماً قبل الأمس، فيصير محلّاً للخلاف على ما ذكرنا أيضاً.

ومن هذا يظهر لك جواز إجراء هذين التعبيرَين فيما لم يتلبّس بعد بالمبدء أيضاً، فتأمل.

وهناك تعبيران آخران:

أحدهما: استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه.

وثانيهما: استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة، أي ما خرج من العدم الى الوجود من دون إعتبار القدم والحدوث والبقاء والزّوال.

والظاهر أنّ المعنى الأخير أيضاً ممّا وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك.

وأمّا المعنى الأوّل، فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازاً.

---

١) وكأنّه يريد من قوله: أحسن المعنى الوصفي، وإلّا فكيف يجوز إثبات الوهم والحسن للقول الواحد. والظاهر أنّه لم يرد به التفضيل.

٢) أي ثمرة اختلاف التعبيرين.

والمشهور بينهم في محلّ الخلاف قولان: المجاز مطلقاً، وهو مذهب أكثر الأشاعرة، والحقيقة مطلقاً، وهو المشهور من الشّيعة والمعتزلة(١).

وهناك أقوال أُخر منتشرة، والظاهر أنَّها محدثة من إلجاء كلّ واحد من الطرفَين في مقام العجز عن ردّ شبهة خصمه، ففصّل جماعة وفرّقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيّالة(٢) كالتكلّم والإخبار وغيره، فاشترطوا البقاء في الثاني دون غيره.

وأُخرى(٣) ففرّقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيّاً أو ثبوتياً(٤)، فاشترطوا البقاء

---

١) ولكن لايبعد في أعصارنا أنْ يدّعى انَّ الشهرة في هذه الأزمنة قد استقرت على عكس ذلك.

٢) أي الجارية الغير القارّة، وعلى ما فسرها بعض الأعاظم أنَّ المصدر السيّال هو كل مبدء من المبادىء لايوجد بتمام أجزائه في الخارج، بل يوجد جزء فجزء وينعدم، يعني لا يوجد الجزء اللّاحق منه إلّا بعد انعدام السّابق كالتكلّم، فزيد قائم مثلاً إذا تكلّم به متكلّم فلايأتي بياء زيد إلّا بعد انعدام زائها وهكذا، ومقابلة المبدء القارّ بالذّات كالقيام، فإنّه لايوجد في الخارج إلا مجتمعة الأجزاء مرّة واحدة.

٣) أي جماعة أخرى.

٤) المراد بالحدوثي على الظاهر الفعل الذي يكون حادثاً ومتجدداً في كل وجود يتجدد تأثير مؤثر، فإذا لم يتجدد تأثير المؤثر فينعدم كالضرب والمشي والكتابة وأمثال ذلك. وعلى هذا فالثبوتي ما يكون ثابتاً في الوجودات اللّاحقة للوجود الأوّل بسبب تأثير واحد سابق على الجميع من دون حاجة الى تأثيرات على حدة، بلّ إذا وجد المؤثّر أوّلاً استمر وجوده حتى يجئ المزيل ككثير من الكيفيات النفسانية من عقائد الإيمان والكفر، ومنها الفقاهة، بل مطلق الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو برسم التقليد وغيرها كالمحبة والعداوة فيما يزول أسبابها ويبقى آثارها، هذا كما أفاد بعض الأعاظم في الحاشية.

في الأوّل دون الثاني[١].

وأُخرى، ففرّقوا بين ما طرأ الضدّ الوجودي على المحلّ، سواء ناقض الضدّ الأوّل ـ كالحركة والسّكون ـ أو ضادّه وغيره[٢] فاشترطوا البقاء في الأوّل دون الثاني.

وفصّل بعضهم[٣]، بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به، فاشترط في الثاني دون الأوّل.

والأقوى كونه مجازاً مطلقاً.

لنا وجوه:

الأوّل: تبادر الغير منه، وهو المتلبّس بالمبدء، وهو علامة المجاز.

والثاني: أنّه لاريب في كونه حقيقة في حال التلبّس، فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه أيضاً للزم الاشتراك، والمجاز خير منه، كما مرّ مراراً.

ومايقال: من أنّ المشتقّ إنّما يستعمل في المعنى الأخير من الثلاثة المتقدّمة، وهو أعمّ من الماضي والحال، واستعمال العامّ في الخاص حقيقة إذا لم يرد منه الخاصّ من حيث الخصوصيّة؛ فلامجاز ولا اشتراك.

ففيه: أنّه مناف لكلمات أكثرهم، وكثير منهم ادّعى الإجماع على كونه حقيقة في الحال، ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العامّ أيضاً، للزم الاشتراك أيضاً.

وممّا ينادي ببطلان ذلك، أنّ المستدلّين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء،

---

١) ذكره الوحيد في «الفوائد» ص ٣٣٣.

٢) أي وبين غير ما لو طرء الضد الوجودي. واعلم أنّ الضدّ بإصطلاح الاصولي أعمّ مما هو مصطلح عليه بين المتكلّمين فلذا قيّده بالوجودي.

٣) وهو الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد»: ص ٨٥، وحكاه المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ١/ ٣٧٠ عن الغزالي والإسنوي.

يستدلّون باستعمال النّحاة، فإنّهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولايريدون به المعنى الأعمّ جزماً.

الثالث: أنّه إذا كان جسم أبيض ثمّ صار أسوداً، فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزماً، وإلّا للزم اجتماع المتضادّين، فإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه، إطلاق على غير ما وضع له.

ويرد عليه: أنّه إنّما يسلم لو لم يكن مراد من لايشترط بقاء المبدء هو المعنى العامّ وإلّا فلامنافاة حينئذ ولايلزم اجتماع الضدّين.

الرابع: أنّا لانفهم من لفظ المشتقّ إلّا الذّات المبهمة والحدث والنسبة، ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النّسبة الحكميّة(١). ولايذهب عليك أنَّ هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنة المعهودة، بل هو أعمّ من الجميع، فلسنا ندّعي دلالته على زمان، كيف وقد أجمع أهل العربيّة على أنَّ الدّال على الزّمان إنّما هو الفعل، ألا تراهم أنّهم يقيّدون حدّ الفعل بأنّه ما يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ليخرج إسم الفاعل وما في معناه!

ولا منافاة بين ذلك، وبين ما يقولون: إنَّ إسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النّصب، وبمعنى الماضي لايعمل، فإنَّ مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنة في حدّ الفعل إنَّما هو بسبب الوضع.

ومرادهم في إسم الفاعل إنَّما هو بالقرينة فيكون مجازاً.

وقد يوجّه بأنَّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال.

---

١) أي التقييدية الناقصة بين الضرب وذات ما ثبت هو له، يعني شرط تلك النسبة أنْ يوجد في زمانها معنى المبدء تحقيقه بحيث يصدق عليه أنّه ضرب في ذلك الحين. هذا كما في الحاشية.

وأمّا في الفعل؛ فبمقتضى الوضع الأوّل، وهو بعيد، فإنّ غاية ما يمكن أنْ يدّعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته إنّما هو الحال، فتأمّل، فإنَّ ذلك أيضاً لاينطبق على الزّمان المعهود كما ذكرنا، بل المتبادر هو التلبّس.

والحاصل، أنَّ تحقّق المبدء شرط في صحّة الإطلاق حين النّسبة، كالجوامد بعينها[١]، فلايقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة.

ومرادنا من هذه النّسبة أعمّ من الخبرية الصّريحة أو اللّازمة للنّسبة التقييدية، فإنّ قولنا: رأيت ماءً صافياً يتضمّن النّسبة الخبريّة ويستلزم الإخبار عن الماء بالصّفاء، فيلاحظ حال هذه النّسبة، ويعتبر الاتّصاف بالمبدء حين تحقّق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزّمان الماضي، فهو حقيقة وإنْ صار في زمان التكلّم كدراً. وقد يكون كذلك في الحال، وقد يكون في الاستقبال، كقولك: سأشتري ماءً صافياً، وكذلك الحال في الجوامد كقولك: اشتريت عبداً أو خمراً، أو سأشتري خمراً، فإنّه حقيقة وإنْ كان ما سيشتريه لم يصِر حين التكلّم خمراً.

حجّة القائلين بكونه حقيقة: أنَّ المشتقّ قد استعمل في الأزمنة الثّلاثة والأصل في الاستعمال الحقيقة، خرج الاستقبال بالاتّفاق[٢] وبقي الباقي.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة كما بيّنّا سابقاً.

وقد استدلّ بعضهم بعد الاستدلال بذلك، بأنّ معنى المشتق من حصل له المشتقّ منه، أي خرج من القوّة الى الفعل، فيشمل الماضي حقيقة.

---

١) ولايخفى أنّ نحو كلام المصنف في قياس ما نحن فيه بالجوامد كلام المدقق الشيرازي وفيه دلالة واضحة على خروج الجوامد عن محلّ النزاع في المقام، ويظهر من جمال العلماء جريان النزاع في الجوامد أيضاً، على ما أفاده في الحاشية.

٢) ذكره الشيخ البهائي في «الزّبدة» ص ٦٠.

وفيه: ـ مع أنَّه ينافي الاستدلاله الأوّل، لأنّ مفاده إرادة الخصوصيّة لا المعنى العامّ ـ منع قد عرفته.

حجّة مشترطي بقاء المبدء فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيّالَة: امتناعه فيها، لأنّها تنقضي شيئاً فشيئاً، فهو قبل حصول أجزائه غير متحقّق، وبعده منعدم.

والحقّ اعتبار العرف في ذلك، ولاريب أنّ العرف يحكم على من يتكلّم وهو مشتغل به ولو بحرف منه، أنّه متكلّم، ولايضرّه السّكوت القليل بمقدار التنفّس أو أزيد، بل بمقدار شرب الماء أيضاً في بعض الأحيان.

وحجّة من اشترط البقاء في الحدوثيّ دون الثبوتيّ: أنّه لو كان شرطاً مطلقاً، للزم أنْ يكون إطلاق المؤمن على النائم مجازاً إذ لاتصديق في حال النوم.

وأجيب عن ذلك: بأنَّ ما حصل للنّفس من التصديق، هو حاصل في الخزانة حال النوم، وإنْ لم يكن حاصلاً في المدركة حينئذ.

وحجّة من خصّ الاشتراط بما طرأ على المحلّ ضدّ وجودي: أنّه لو لم يكن كذا، يلزم كون إطلاق النائم على اليقظان، والحامض على الحلو، باعتبار النّوم السّابق والحموضة السّابقة حقيقة، وهو خلاف الإجماع، وأيضاً يلزم أنْ يكون أكابر الصّحابة كفّاراً حقيقة.

وقد يجاب عن الثاني: بأنَّ ذلك إنّما هو من جهة الشّرع لا اللّغة.

والحقّ: المنع في الجميع[١] لغة وعرفاً أيضاً.

وحجّة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه[٢]: هو أنّه لو

---

١) وهذا المنع على مبنى المصنّف.

٢) راجع «تمهيد القواعد» ص ٨٥، وكذا «الوافية» ص ٦٣.

اشترط في المحكوم عليه أيضاً للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى: ﴿الزّانِيَة والزّانِي فَاجْلِدُوا﴾[١] ، و: ﴿والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[٢] ، ونحو ذلك، بالنّسبة الى من لم يكن زانياً أو سارقاً حال الإطلاق، بل المعتبر اتّصافه في أحد الأزمنة الثّلاثة.

ووجه هذا الاستدلال، أنّهم يستدلّون بهذه الآيات وظاهرهم إرادة الحقيقة، فيكون المشتقّ حينئذ حقيقة في كلّ واحد من الأزمنة.

أقول: ويلزم من ذلك أنّ ذلك القائل يقول بكون المشتقّ حقيقة في المستقبل أيضاً.

وقد يوجّه: بأنّ مراده حينئذ أنّ المحكوم عليه حقيقة فيما تلبّس بالمبدء في الجملة، يعني المعنى العامّ السّابق أو ما هو أعمّ منه ليشمل الاستقبال، وكيف كان فهو باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الكلام مبنيّ على أنّ المراد بالحال وأخويه في محلّ النزاع، هو حال النطق وما قبله وما بعده، وقد عرفت خلافه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المشتقّ كونه حقيقة في الحال مع الخصوصيّة ممّا لا خلاف فيه، وإنْ كان محكوماً عليه، فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك أيضاً للزم الاشتراك، والمجاز أولى منه، وكونه محكوماً عليه قرينة للمجاز، مع أنّ الإستدلال بها على من لم يتلبّس بعد حين الإطلاق[٣] أو لم يوجد أيضاً هو من قبيل الإستدلال بالخطابات الشفاهيّة، فإنّ تلك الخطابات لا تثبت إلّا أصل التكليف.

وأمّا خصوص تكليفنا فإنّما يثبت بدليل خارج، كالإجماع وغيره.

---

١) النور: ٢.

٢) المائدة: ٣٨.

٣) كما ذُكر في كلام المستدل.

وأمّا على ما حقّقنا موضع النّزاع من عدم مدخلية الزّمان أصلاً وعدم اعتبار حال النطق، فلا إشكال، إذ المراد أنّ المتلبّس بالزّنا أو السّرقة مثلاً حكمه كذا، سواء كان تلبّسه حال النطق أو قبله أو بعده، ولا يضرّ ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإنْ طال المدّة، لأنّ إجراء الحكم ثابت حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدلّة.

تتميم

ينبغي أنْ يعلم أنّ مبادئ المشتقّات مختلفة، فقد يكون المبدء حالاً كالضّارب والمضروب، وقد تكون ملكة، وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل: الخيّاط والنجّار والبنّاء ونحوها، وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلّم، والتلبّس وعدم التلبّس يتفاوت في كلّ منها، فالّذي يضرّ بالتلبّس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان، وفي الصناعة الإعراض الطويل بدون قصد الرّجوع.

وأمّا الإعراض مع قصد الرّجوع ـ ولو كان يوماً أو يومين، بل وشهراً أو شهرين أيضاً مع إرادة العود ـ فغير مضرّ. ويصدق على من لم ينس، ومن أعرض وقصد العود في العرف أنّه متلبّس بالمبدء فيهما، وإنْ طرء الضدّ الوجودي لأصل ذلك الفعل أيضاً.

وأمّا في الأحوال فالتلبّس فيها أيضاً يختلف في العرف، فأمّا في المصادر السيّالة، فيكفي الاشتغال بجزء من أجزائه، وأمّا في غيرها كالسّواد والبياض وغيرهما من الصّفات الظاهرة والباطنة، فالمعتبر بقاء نفس الصّفات.

وقد اختلط على بعض المتأخّرين(١) ، واشتبه عليه الأمر وأحدث مذهباً في

---

١) قيل المراد بالبعض هو الفاضل التوني على ما نقل، وقيل انّه الوحيد البهبهاني. والذي ←

التفصيل، فقال: إنّ إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إنْ كان اتّصاف الذّات بالمبدء أكثرياً، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدء مضمحلّاً في جنب الاتّصاف، ولم يكن الذّات معرضاً عن المبدء وراغباً عنه، سواء كان المشتق محكوماً عليه أو به، وسواء طرأ الضدّ الوجودي أو لا. لأنّهم يطلقون المشتقّات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة، كالكاتب والخيّاط والقارئ والمتعلّم والمعلّم ونحوها، ولو كان المحلّ متّصفاً بالضدّ الوجودي كالنّوم ونحوه.

والقول بأنّ الألفاظ المذكورة ونحوها، كلّها موضوعة لملكات هذه الأفعال؛ ممّا يأبى عنه الطّبع السليم في أكثر الأمثلة، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللّغة، انتهى[١].

وبعدما حقّقنا لك، لا يخفى عليك ما فيه.

إذا تحقّق ذلك فنقول: إنّ ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشّجرة المثمرة، ينبغي التأمّل في موضع الثمرة منها، فإنّ المثمرة يجوز أنْ يكون المبدء فيها هو الملكة، فإنّ للشجرة أيضاً يتصوّر نظير ما يتصوّر للإنسان،وعلى هذا فلايضرّ عدم وجود الثمرة بالتلبّس بالمبدء فيها إلّا أنْ يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة أصلاً بالتجربة ونحوها، شبيه النسيان للإنسان، ويجوز أنْ يكون هو الحال.

والحال أيضاً يحتمل معنيين: أحدهما: صيرورته ذا ثمرة مثل: أَغَدَّ البعير[٢].

والثاني: المعنى المعهود الحالي.

فعليك بالتأمّل والتفرقة في كلّ موضع يرد عليك.

← يبدو لي أنّه للأوّل وذكر عين العبارات من قوله: ان اطلاق المشتق ... الخ، الى ... على ما في كتب اللغة. في «الوافية» في أُولى صفحاتها في بحث المشتق ص ٦٣.

١) كلام صاحب «الوافية» فيها ص ٦٤.

٢) أي صار ذا غُدَّة فهو مغِدّ، والغَداد جمع غِداد وهو طاعون الإبل.

الباب الأول
في الأوامر والنّواهِي

وفيه مقصدان:

الأوّل:
في الأوامر

قانون

الأمر على ما ذكره أكثر الأُصوليين هو طلب فعل بالقول إستعلاء. والأوْلَى اعتبار العلوّ مع ذلك كما إختاره جماعة(١) ، وسنشير اليه في آخر المبحث(٢).

والمراد بالعالي من كان له تفوّق يوجب إطاعته عقلاً أو شرعاً.

وقيل: هو الطلب من العالي.

وما قيل: باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك، بعيد لعدم تبادرها، والمجاز خير من الاشتراك، والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وظنّي أنَّ من يقول بأنّ الأمر - أعني المركّب من (أ م ر) حقيقة في الوجوب، وهو ممّن يقول بالقول الأوّل، ولابدّ أنْ يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه

---

١) اشتراط العلو أو الاستعلاء أو عدم اشتراط شيء منهما محلّ خلاف بين الأُصوليين، وتفصيل هذه الأقوال وأدلّتها في «المحصول»: ١/١٩٨ - ١٩٩.

٢) في آخر هذا القانون عند قوله: واعلم أنّ ما ذكرنا من الصور الثلاث يجري في لفظ (أم ر).

العرفي، إذ الاستعلاء ظاهر في الإلزام، إذ لا معنى لإظهار العلوّ في المندوب، وإدّعائه كما لايخفى، وهو الأظهر عندي(١) للتبادر وللآيات والأخبار مثل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُونَ عن أمْرِهِ﴾ الخ(٢) و: ﴿مَا مَنَعَكَ أنْ لاتَسْجُدَ إذْ أمَرْتُكَ﴾(٣)، و: «لَوْلاَ أنْ أشُقَّ على أُمّتي لأمَرْتُهُم بالسِّواك»(٤) وقوله ﷺ لِبَريرَة بعد قولها: أتأمُرني يا رَسول الله؟ حيث طلب ﷺ مراجعتها إلى زوجها: لا، بل إنَّما أنا شافع(٥).

فكلّ ما ثبت كونه أمراً وصدق عليه هذا المفهوم، يستفاد منه الوجوب، لأنّ كون المشتقّات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب، وكون المبدء أعمّ كما ترى، فالوجوب مأخوذ في مفهوم الأمر.

فالتعريف الأوّل مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه، ومن يقول بعدم إفادته الوجوب ولايأخذ الوجوب في مفهوم الأمر، فهو إمّا ممّن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالي لا من حيث إنَّه مستعلٍ، وقد عرفت بطلانه، أو يأخذ الإستعلاء في مفهوم النّدب أيضاً ويجعله أعمّ من الندب، وستعرف بطلانه.

---

١) بل عند جماعة من المحققين كما عن العلاّمة في «التهذيب» ص ٩٦ والكرخي وأبي بكر الرّازي والفخري، ووافقهم الشيخ البهائي كما في «الزبدة» ص ١١٣ ومن تبعه، خلافاً للشهيد في «التمهيد» ص ١٢١ والحاجبيين، وذكر في «التمهيد» في القاعدة ٣١، الأقوال في المقام.

٢) النور: ٦٣.

٣) الاعراف: ١٢.

٤) «من لايحضره الفقيه»: ١/٣٤ الحديث ١٢٣، «الوسائل»: ٢/١٧ الحديث ١٣٤٦.

٥) «صحيح البخاري»: ٧/٦٢، «سنن ابن ماجة»: ١/٦٧١ الحديث ٢٠٧٥، «الذريعة»: ١/٥٨.

واحتج[١] من قال بعدم إفادة لفظ الأمر الوجوب: بتقسيم الأمر الى الواجب والنّدب. وهو لا يستلزم كونه[٢] حقيقة فيهما، إذ لو أريد أنّ الأمر الحقيقي ينقسم، فهو غير مسلّم، وإنْ أُريد الأعمّ، فلاينفع، مع أنّه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتّفاقاً، كالتسخير والتعجيز ونحوهما[٣].

وكذلك الكلام في قولهم: إنّ المندوب طاعة، والطاعة فعل المأمور به، فإنّ الطاعة إمّا فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب، لا فعل المأمور به الحقيقي فقط، وإن أُريد الأعمّ من المأمور به الحقيقي، فلايجديهم نفعاً.

ولمّا كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء، كالمندوب، فإنّه إرشاد وهداية، ولايلزم فيه اعتبار الاستعلاء، فلابدّ أنْ يميّز بين أقسام طلبه بالتميّز بين الألفاظ التي يطلب بها حتّى يعلم أيّها أمر وأيّها ندب وإرشاد.

وقد ظهر لك، أنّ الطلب إذا كان بما يشتقّ من أصل الأمر كقوله: آمرك بكذا، أو أنت مأمور بكذا، ونحو ذلك، يفيد الوجوب وهو أمر حقيقة.

وأما إذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتقّ من لفظ الأمر، كالصّيغ الموضوعة للطّلب مثل: إفعل وأخواته[٤]، ورويد وأخواته[٥]، فهو الذي جعله الأُصوليّون

---

١) أولى الحجّتين للحاجبيين وأشار إليه الآمدي أيضاً.

٢) أي كون التقسيم المذكور أو الاحتجاج المذكور.

٣) كالارشاد وغيره وهي وان كانت من معاني افعل، إلّا ان افعل أيضاً من جملة مصاديق لفظ الأمر.

٤) والمراد بأخواته شيئان: أحدهما: الأمر بالصيغة من سائر المباني المجرّدة ثلاثية ورباعية، وكذلك المزيدة. وثانيهما: الأمر الغائب سواء كان معلوماً أو مجهولاً.

٥) يحتمل أن يكون المراد من أخواته هو أسماء الأفعال القياسية كنزال مثلاً لكون نفس

←

أصلاً على حدة، ومحلّ نزاع برأسه.

فنزاعهم في دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصوّر على صور:

إحداها: أنّ العالي إذا طلب شيئاً بهذا اللّفظ، هل يفهم منه الإلزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذّم والعقاب اللّذَينِ هما لازم مخالفة السّافل للعالي حين الإلزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك، أو مطلق الرّجحان، أو غير ذلك؟

وثانيتها: أنّ هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة، هل تفيد الإلزام والحتم أمْ لا، مثل أنْ يسمع لفظ: إفعل، من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلّم والمخاطب، فهل يفهم منه الإلزام، ثم يعرف الذّمّ واللّوم على التّرك وعدمهما بعد معرفة حالهما أم لا؟

وثالثتها: الصّورة بحالها، ولكنّه [لكنّها] هل يفهم منه [منها] الإلزام من العالي المستحقّ تاركه اللّوم والعقاب أو لا؟

وبعبارة أُخرى: هل يفهم منها أنّ القائل بها شخص عال أوجب الفعل على المخاطب أم لا؟

ومرجع الأُولَى الى الثانية، إذ الّذي ظهر من الصّيغة هو مجرّد الحتم والإلزام، وحصول الذّم والعقاب على الترك إنّما هو من لوازم خصوص المقام.

وعلى هذا فيمكن إجراء النّزاع في الصّيغة إذا صدرت عن السّافل والمساوي أيضاً، فإنّ طَلبهما أيضاً قد يكون على سبيل الحتم واللّزوم، وقد يكون غير ذلك من المعاني.

← رويد من السماعية أو يكون المراد منها غير رويد من أسماء أفعال، سواء كان قياسياً أو سماعياً نحو صه وحيهل ونحوهما.

وعلى هذا فما استدلّ به بعض القائلين[١] بكونها حقيقة في النّدب، من أنّ الفرق بين الأمر والسّؤال ليس إلّا تفاوت رتبة الطالب، فالوجوب شيء زائد، والسّؤال إنَّما يدلّ على الندب، فكذا الأمر[٢].

فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت[٣]، ثمّ تسليمه هو: أنّ النزاع إنَّما هو في الصّيغة، والقائل بكونها للوجوب يقول به في السّؤال أيضاً، يعني به الحتم والإلزم، غاية الأمر أنّ حصول الذمّ والعقاب ثمّة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه.

والحاصل، أنّ صيغة إفعل مع قطع النّظر عن القرائن، تفيد الوجوب اللّغوي، وبضميمة المقام يتمّ الوجوب الاصطلاحي، وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب.

نعم، يمكن الفرق بين الصّورتين الأُوليين بإمكان المناقشة في الصّورة الأُولى،

---

١) إنَّما أتى بكلمة البعض لأنَّ منهم من اكتفى بحديث الاستطاعة حاملاً لها على المشيّة لا على القدرة، ومن هذا البعض القائلين بالندب كأبي هاشم من العامة ومن وافقه كما في «شرح العضد»: ١/١٩١ و «شرح المختصر»: ٢/٧٩، وعن أبي علي أيضاً كما في «الذريعة»: ١/٥١، وقد ذهب إليه كثير من المعتزلة وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن الشافعي كما ذكر الغزالي في «المستصفى»: ١/٢٥٨، وقد صرّح الشافعي في كتابه «أحكام القرآن» بتردّد الأمر بين الندب والوجوب وقال: إنّما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ البقرة: ٢٣٢. وقال: لم يتبيّن لي وجوب إنكاح العبد لأنّه لم يرد فيه النهي عن العضل، بل لم يرد إلّا قوله تعالى: ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ ﴾ النور: ٣٢. فهذا أمر وهو محتمل للوجوب والندب ويبدو أنّ إحدى النسبة للشافعي لأحد قوليه.

٢) «المحصول»: ١/٢٣٥، «منهاج الاصول»: ٧٥.

٣) قد عرفت في تعريف الأمر بطلب الفعل بالقول استعلاء من العالي، أنّه يعتبر فيه مع علو القائل، صدور الطلب من استعلاء، ولا يعتبر شيء من ذلك في السّؤال.

بأنّ الدّلالة على الإلزام لعلّه يكون من جهة أنّه صدر عن العالي، فلايتمّ القول بالدّلالة على الإلزام لغة في السّؤال أيضاً.

ولايظهر من ذلك حال الصّيغة إذا صدرت عن السّائل أنّها حقيقة فيه أو مجاز، فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذمّ العقلاء على الترك إذا قال السيّد لعبده: إفعل، ولم يفعل ـ كما سيجيئ ـ ليس على ما ينبغي. اللّهمّ إلّا أنْ يجعل النزاع في خصوص الصيغة إذا صدرت عن العالي، وهو لايلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالنّدب أيضاً.

وأمّا على الصّورة الثالثة، فلايرد السّؤال المتقدّم أصلاً ولايتمشّى الجواب المتقدّم قطعاً، كما لايخفى.

والفرق بين الصّورتين، هو أنّ حصول الذّم والعقاب خارج عن مدلول اللّفظ في الصّورة الأُولى، وداخل فيه في الصّورة الأخيرة، فلابدّ أنْ يكون إفعل ـ مثلاً ـ حقيقة في كلّ من الأمر والسّؤال، والالتماس إذا أراد كلّ منهم اللّزوم والحتم على الصّورة الأُولى، وحقيقة في الأمر فقط على الصّورة الأخيرة، فيكون استعماله في الالتماس والسّؤال مجازاً.

والذي يترجّح في النّظر القاصر هو الصّورة الأخيرة، وإنْ لم يساعدها تحرير محلّ النزاع في كلام كثير منهم.

واعلم أنّ ماذكرناه من الصّور الثلاث يجري في لفظ (أ م ر) أيضاً، والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه.

ويظهر الثمرة في كون هذا اللّفظ من الملتمس والسّائل مجازاً أو حقيقة أيضاً.

وعليك بالتأمّل فيما ذكرنا والتحفّظ به، فإنّ كلام القوم هاهُنَا مشوّش فربّما وقع الاشتباه بين المادّة والصّيغة، ورُبَّما حصل الخلط وعدم التميّز بين الصّور المتقدّمة، والله الهادي.

قانون

اختلف الأُصوليّون في صيغة إفعل وما في معناه على أقوال[١]:

المشهور بين الأُصوليين أنّه حقيقة في الوجوب لغة. وذهب جماعة[٢]: الى أنّها حقيقة في النّدب، وقيل: بالاشتراك[٣] بينهما معنى. وعلم الهدى ﷺ، بالاشتراك بينهما لفظاً لغة، وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشّارع[٤]. و: توقّف بعضهم في الوجوب والندب[٥]. وقيل: بالاشتراك بينهما والإباحة لفظاً[٦]، وقيل: معنى. وهاهنا مذاهب أخر ضعيفة[٧].

---

١) نقل بعضهم انّ الأقوال وصلت الى سبعة عشر، ولكن المذكور في المصنّفات عشرة، وهي السّبعة المذكورة في المتن. والقول باشتراكها لفظاً بين الوجوب والندب مطلقاً لغة وشرعاً. والقول بأنّها مشتركة فيها، والاباحة والتهديد، والقول بأنّها حقيقة في الطلب لغة وفي الوجوب فقط شرعاً. واقتصر على ذكر ثمانية في «المعالم» ص ١١٦.

٢) الى هذا ذهب جماعة من الفقهاء والمتكلّمين وكذا الشافعي وأبي هاشم كما في «شرح العضد»: ١٩١/١ نقل عنه، ونقل أيضاً ما يفضي الى القول الآخر.

٣) منّا جماعة كالعلّامة في «البداية»: ص ٩٣ و «النهاية»: ٤٠٢/١ وتمليذه في «المنية» والتوني في «الوافية»: ص ٦٨، ومنهم جماعة كما صرّح في «النهاية».

٤) «الذريعة»: ٥٣/١.

٥) وهو المحكي عن الأشعري والقاضي أبي بكر كما في «المنخول»: ص ١٠٥، و «شرح العضد»: ص ١٩٢/١، والآمدي حيث قال: (وهو الأصح) «الإحكام»: ٣٦٩/٢، والغزالي وغيرهم.

٦) حكاه الاسنوي دون أن يسمّي قائله: «التمهيد»: ٢٦٨.

٧) كالقول بوضعها للإباحة خاصة، والقول بالاشتراك اللّفظي بين الأحكام الخمسة على ما نقل وغيرهما.

والأقرب[١] الأوّل للتبادر عرفاً، ويثبت في اللغة والشّرع بضميمة أصالة عدم النّقل.

لا يقال: أنّا لانفهم[٢] من الصيغة غير طلب الفعل، ولا يخطر ببالنا التّرك فضلاً عن المنع منه، فإنّ معنى الوجوب وغيره، أمر بسيط إجمالي، وهو الطّلب الحتميّ الخاص[٣]، ولكنّه ينحلّ عند العقل بأجزاء، كسائر الماهيّات المركّبة، كالإنسان والفرس وغيرهما.

فهذا الطّلب البسيط الإجمالي الخاصّ إذا تحلّل عند العقل، ينحلّ الى طلب الفعل مع المنع من التّرك، فانظر الى العرف، ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: إفعل كذا، فلم يفعل، عُدّ عاصياً وذمّه العقلاء للترك[٤]، وإنْ لم يكن هناك قرينة تدلّ على الوجوب.

وما يتوهّم من منافاة ذلك[٥] لاستعمال الشّارع إيّاها متعلّقاً بأمور كثيرة،

---

١) الى الاعتبار او الى القواعد او الى الذهن.

٢) وهذا الاشكال هو صريح عبارة «الوافية»: ص ٦٨، ذكره في مقام الاحتجاج على مختاره من وضع اللّفظ بإزاء القدر المشترك.

٣) القيد إمّا توضيحي أو إحترازي، بأنْ يكون غرضه من الوجوب هو الشرعي، أعني ما يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، فيكون القيد مخرجاً للوجوب اللّغوي، أعني عدم الرّضا بالترك أو بالعكس.

٤) وقد ذكر في «الذريعة»: ص ٥٥ إلى أنَّ من ذهب إلى وجوب الأمر بطريق اعتباريّة وطرق سمعية وهي على ضربين قرآنية وأخباريّة، فأما الطريق الاعتبارية فأوّلها قولهم: السيّد إذا أمر غلامه ... الخ كالمثال المذكور في المتن. وهذا المثال قد ذكر مثله في «المعارج»: ص ٦٤ و «الوافية»: ص ٧٠، و «المعالم»: ص ١١٩.

٥) وهذا من جملة أدلّة «الوافية» على الوضع للطلب راجعه هناك ص ٦٩، وقد أخذه المصنف معرضاً لتوهم منافاته لدليل المختار، ثم دفعه.

بعضها واجب وبعضها مندوب، مثل قوله: اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمسّ الميّت وغير ذلك.

مدفوع: بأنّه لايتصوّر في ذلك قبح إلّا لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب، سيّما فيما له ظاهر، وقبحه ممنوع. وكون ذلك في كلّ المواضع موضع الحاجة، سيّما موضع معرفة الوجه واعتقاد أنّ هذا واجب وذلك مندوب، أيضاً غير ظاهر.

والحاصل، أنّ الدّليل قام على تعيين الحقيقة، ولامانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج، ولايجب وجود القرينة في اللّفظ، وكذلك استعمال الصّيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللّفظ.

وقد استدلّ أيضاً: بآيات منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ﴾[١] الخ. هدّد سبحانه مخالف الأمر وحذّره من العذاب، وهو يفيد الوجوب. وما ذكرنا هو مدلول السّياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدّور. والمصدر المضاف[٢] يفيد العموم حيث لا عهد، فلايرد أنّ الأمر لا عموم فيه، والعموم الأفرادي لا المجموعي[٣] ليرد النّقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكلّ واحد منها على البدليّة لا السّالبيّة الكلّيّة[٤]، بمعنى: لا يأتون بشيء من أوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها، والأوْلَى أنْ يقال: المراد بالأمر، الطبيعة الكلّيّة، وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كلّ فرد.

---

١) النور: ٦٣.

٢) وهذا جواب على الايراد الثاني الوارد في المقام، ويتبعه أيضاً إيرادات خمسة، تلاحظها من سياق الكلام.

٣) وهذا جواب على الايراد الثالث الوارد في المقام.

٤) وهو الايراد الرابع.

وكيف كان[١] ، فهذه الآية إنّما تدلّ على وجوب الأمر الشّرعي لا الوجوب لغةً، وأيضاً لاتدل[٢] على دلالة الصّيغة على الوجوب، بل الأمر.

وما قيل[٣] : من أنّ الأمر حقيقة في الصّيغة المخصوصة، والتّهديد على مخالفة ما صدق عليه الأمر من الصّيغ.

ففيه مالا يخفى، إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصّيغة إذا كان الطّلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب.

وأمّا إذا أُريد منها مجرّد الندب أو الإرشاد أو الأذن أو غير ذلك، فلايصدق عليه أنّه أمر.

والحاصل، أنّ قولهم في تعريف الأمر مطابقاً لمعناه العرفيّ طلب بالقول على سبيل الاستعلاء، أو طلب بالقول من العالي، يعتبرون في ذلك حيثية العلوّ سيّما في التعريف الأوّل، وهو مستلزم للوجوب عرفاً، ولاريب أنّ صيغة إفعل الصادرة عن العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها، فكيف يقال باستلزام دلالة الأمر على الوجود، دلالة الصّيغة المطلقة عليه حتّى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محطّ نظر الأُصولي.

وأيضاً فعلى هذا فلامعنى للنّزاع في دلالة صيغة إفعل على الوجوب، ويكفي في ثبوت ذلك إثبات دلالة لفظ الأمر عليه، وهو كما ترى خلاف ما اتّفقت عليه كلمة الأصوليّين.

---

١) هذا خامس الايرادات على الدّليل بمنع كلية الكبرى.

٢) هذا سادس الايرادات.

٣) أي في دفع الايراد المذكور، والقائل به هو الفاضل الجواد، كما في « شرح الزبدة ».

ـ **والتحقيق** ـ أنّ لفظ الأمر حقيقة في الطّلب الإستعلائي على سبيل الوجوب، وهو المتبادر منه عرفاً، وصيغة إفعل كثيراً ما تستعمل في غير هذا المعنى، فكون الأمر حقيقة في الوجوب لايستلزم كون إفعل حقيقة فيه، ولذلك أفردوا البحث في كلّ منهما. فما اخترناه من كون الصّيغة للوجوب إنّما هو للتبادر في الصّيغة لا من أجل كونها مصداقاً للأمر، وإنْ كنّا نقول بكون الأمر أيضاً حقيقة في الوجوب، لما دللنا عليه سابقاً. وممّا ينادي بذلك قوله ﷺ: «**لولا أن أشقّ على امّتي لأمرتهم بالسّواك**»(١). فإنّ طلبه ﷺ للسّواك بصيغة إفعل في غاية الكثرة.

وأمّا ما يقال: إنّه لابدّ من تضمين(٢) الإعراض ونحوه ليكون متعلّقاً بكلمة المجاوزة، فهذا لايدلّ إلّا على التهديد على المخالفة على سبيل الإعراض والتولّي، وهو يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضاً.

ففيه: أنّ ذلك ليس إلّا من جهة صحّة التركيب النحوي، ولايشترط في ذلك اعتبار التولّي كما لايخفى، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَكَ أَنَ لاتَسْجُدَ إِذ أَمَرْتُكَ**﴾(٣). فإنّ الاستفهام إنكاريّ لاستحالته على الله(٤)، وهو يفيد التهديد، والتهديد لايجوز إلّا على ترك الواجب، وهذه الآية أيضاً لاتدلّ إلّا على دلالة الأمر على الوجوب، بل وخصوص أمر الشّارع، إلّا أنْ يقال: المراد به قوله تعالى: ﴿**اسْجُدُوا**﴾ قبل هذا، وإنّ المتبادر من التعليل هو كون العلّة مخالفة الأمر من حيث إنّه أمر، لا من حيث هو أمره تعالى، فتأمّل.

---

١) «الوسائل» ابواب السواك كتاب الطهارة باب ٣ ح ١٣٤٦.

٢) هنا اشارة الى سابع الايرادات.

٣) الاعراف: ١٢.

٤) ردّه صاحب «هداية المسترشدين»: ١/٦١٣.

وما يتوهّم[١] من أنّ التهديد لعلّه من جهة اكتناف الصّيغة بقرينة حاليّة تدلّ على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة، يدفعه أصالة عدمه.

لايقال: إنّ هذا إنّما يتمّ لو ثبت إتّحاد عرفنا مع عرف الملائكة، لأنّ حكاية أحوال كلّ أهل لسان الآخرين إنّما تصحّ من الحكيم إذا تكلّم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر.

وما يقال أيضاً: إنّ الاستفهام تقريريّ لإتمام الحجّة، فالغرض إقرار إبليس باستكباره، وإنّ المخالفة إنّما كانت من جهة الاستكبار حيث قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾[٢] وهذا يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضاً.

ففيه[٣]: أنّ الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله، بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعيّة الغير المقصودة بالذّات، المتولّدة من المخالفة الحاصلة من الحميّة والعصبيّة، وهذه شيء ربّما يعدّ مَنْ تبعها نفسه في عداد المقصّرين فافهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾[٤] ذمّهم سبحانه على مخالفة الأمر. واحتمال كون الذّم على ترك الأمر مشاقّة وتكذيباً خلاف الظاهر، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ﴾[٥] الخ. لايدلّ على ذلك، لجواز ذمّهم على

---

١) وقد ذكر في «المعالم» ص ١٢٥ على نحو الاعتراض.

٢) الاعراف: ١٢، ص: ٧٦.

٣) وفيه ردّ على المصنّف في «هداية المسترشدين»: ٦١٣/١ وفي «الفصول»: ص ٦٦.

٤) المرسلات: ٤٨.

٥) المرسلات: ٤٩.

الجهتين إنْ كانوا هم المكذّبين، واختصاص الذمّ بهم والويل للمكذّبين إنْ كانوا غيرهم، واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الأصل.

واحتجّ من قال بكونها حقيقة في النّدب: بما مرّ في القانون السّابق[١]، وبقوله ﷺ: «وإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم»[٢]. فإنّ الردّ الى مشيّتنا يفيد الندب.

وفيه: أنّ الاستطاعة غير المشيّة، بل لعلّ ذلك يفيد الوجوب، مع أنّ بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في النّدب، وإلّا لما احتاج الى البيان، ولو سلّم جميع ذلك فإنّما يدلّ على أنّ أمر الشارع كذلك، لا لأنّ الأمر في اللّغة كذا.

والكلام في عدم دلالته على حكم الصّيغة نظير ما مرّ[٣].

حجّة القول بكونها حقيقة في الطّلب مضافاً الى ما مرّ[٤] في أَوائل القانون مع جوابه[٥]: أنّ الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز، لو قيل بوضعها لكلّ منهما على حدة أو لأحدهما فقط.

وجوابه: أنّ المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدّليل الذي قدّمناه، وإنّه خير من

---

١) من الاستدلالين والاتحاد مع السؤال بأنّه لا فرق بين الأمر والسؤال إلّا تفاوت الرتبة والسّؤال للندب فكذا الأمر.

٢) بحار الانوار: ٣١/٢٢.

٣) كما في اية فليحذر في ردّ الشارح الجواد من أنّ الظاهر هو مادة الأمر وليس صيغته، وكون كل صيغة مصداق المادة مردود كما مرّ سابقاً.

٤) في أوّل القانون، يعني الوجهين الّذين أوردهما في طي التمسّك بالتبادر للقول المشهور، وهو كونه حقيقة في الوجوب، أحدهما قوله: لايقال إنّا لانفهم من الصيغة غير الطلب. وثانيهما قوله: ومايتوهم من منافاة ذلك... الخ.

٥) راجع «المعالم» ص ١٢٩ في القدر المشترك.

الاشتراك بينه وبين الوجوب، مع أنّ المجاز لازم على ما ذكروا أيضاً إذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصيّة، مع أنّ لزوم المجاز حينئذ أكثر، لأنّ المجاز على المختار مختصّ بالندب إلّا أنْ يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضاً، وهو مجاز شائع لاشذوذ له كما توهّمه صاحب «المعالم»(١).

حجّة الاشتراك اللّفظي بينهما لغة: الاستعمال فيهما، والأصل فيه الحقيقة، وقد عرفت أنّ الاستعمال أعمّ منها، ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط.

وحجّة الدّلالة على الوجوب شرعاً: احتجاج بعض الصّحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير نكير، وإجماع الإماميّة على ذلك(٢).

والأوّل مدفوع: بأنَّ الظاهر أنّ استدلالاتهم من جهة دلالته لغة والأصل عدم طروّ وضع جديد، والإجماع لو سلّم، فلاينفي كونها حقيقة فيه في اللّغة أيضاً.

وقد يستدلّ على ذلك(٣): ببعض الآيات والأخبار مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾(٤). فإنّ امتثال الأمر طاعة، وترك الطاعة عصيان.

وفيه: منع كليّة الكبرى(٥)، مع أنّه لو تمّ ذلك لتمّ في الدَلالة عليه لغة أيضاً، ولا اختصاص لذلك بالشّرع، إذ الواجب ليس إلّا ما يعدّ تاركه عاصياً. ومثل قوله

---

١) ص ١٣٢ حيث قال: إنَّ الاستعمال في القدر المشترك إنْ وقع فعلى غاية الندرة والشّذوذ.
٢) اجماع الاماميّة عل دلالة الأمر على الوجوب شرعاً.
٣) كما فعل في «الوافية» ص ٧١.
٤) الجن: ٢٣.
٥) لصدق السّالبة الجزئية التي هي نقيضها، أعني بعض ترك الطاعة ليس بعصيان كالمندوب، وصغرى القياس هو التخلّف عن الأمر هو ترك الطاعة.

تعالى: ﴿أطِيْعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُوْلي الأمرِ مِنكُم﴾[1] . مضافاً الى الآيات الدّالة على مذمّة من لم يطعهم، مثل: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقد أطَاعَ اللهَ ومَنْ تَولّى فَما اَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِم حَفِيظاً﴾[2] . ومثل الأخبار الدّالة على وجوب إطاعة الأئمّة عليهم السلام، وأنّ إطاعتهم مفترضة وهي كثيرة.

وفيه: أنّ الطّاعة هو الانقياد للأمر والإذعان بما يحكم، إنْ واجباً فواجب، وإنْ ندباً فندب.

والحاصل، أنّا لانسلّم دلالة هذه الآيات والأخبار إلّا على عدم جواز المخالفة، وهو لايستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغة إفعل وما في معناها، مع أنّ الظاهر أنّ المراد من الأخبار أنّهم عليهم السلام أحقّ بالاتّباع من الجبت والطاغوت وأشياعهما كما قيل، والاتّباع أعمّ من المدّعى كما لايخفى.

حجّة التوقّف[3] : عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء، لأنّ الطريق منحصر في النقل، والآحاد منه لايفيد العلم، والمتواتر منه مفقود، لأنّ العادة تقضي بالاطّلاع لمن يبحث ويجتهد، وليس، فليس.

والجواب: منع اشتراط العلم أوّلاً، بل يكفي الظنّ. ومنع الانحصار ثانياً لثبوته بما ذكرنا من الأدلّة.

ويظهر حجّة الباقين[4] ، بملاحظة ما ذكرنا، وكذا جوابه.

---

١) النساء: ٥٩.

٢) النساء: ٨٠.

٣) كما في «المعالم»: ص ١٣٧.

٤) كالقائلين في الاشتراك اللفظي بين ثلاثة أشياء، وبالقدر المشترك بين الثلاثة، وأنّها مشتركة بين الأمور الأربعة.

تنبيه

قال في «المعالم»[١] : يستفاد من تتبّع تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، أنّ استعمال صيغة الأمر في النّدب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الرّاجحة المساوي احتمالها من اللّفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به عنهم[٢] ، وتبعه بعض من تأخّر عنه، كصاحب «الذخيرة»[٣] .

ويرد عليه: أنّ هذا إنّما يصحّ إذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية أو لفظيّة، ونفهم إرادة النّدب من دليل آخر ولم يثبت.

وأيضاً قد عرفت أنّ المجاز الرّاجح رجحانه إنّما هو مع قطع النّظر عن الوضع، وأمّا معه فمسواته مع الحقيقة ممنوع إلّا إذا غلب في المجاز، بحيث يصير وضعاً جديداً، فيصير حقيقة في المعنى الثاني، وأنّى له بإثباته فيما نحن فيه، مع أنّه لم يدّعه أيضاً.

والحاصل، أنّ مجرّد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لايوجب الخروج عن الحقيقة وإنْ كان الاستعمال في غاية الكثرة، بل وأكثر من استعماله في الحقيقة

---

١) في بحث الأوامر تحت عنوان فائدة ص ١٤٠. وقد علّق الوحيد على هذا بقوله: وفيه نظر، لأنّ الأصل البقاء على المعنى اللّغوي حتّى يثبت خلافه وبمجرّد كثرة الاستعمال لا يثبت. كما في «الفوائد» ص ١٥٨.

٢) في نسخة «المعالم» منهم عليهم السلام .

٣) ومن المواضع التي سلك فيها هذا المسلك في بحثه في وجوب غُسل المسّ حكي عنه في «الحدائق»: ١/١١٥، وطعن عليه أشدّ الطعن.

بكثير، ألا ترى أنّ الألفاظ الّتي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعيّة، استعمالها في المعاني الشرعيّة أكثر من اللّغوية، ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرّد عن القرينة على المعاني اللّغويّة وهو ﷺ منهم[1]، وكذلك العامّ مع أنّه بلغ في التخصيص الى أنْ قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

وأيضاً، تلك الكثرة إنّما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرّواة عن مجموع الأئمّة عليهم السلام، والذي يضرّ على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كلّ واحد واحد، فافهم.

١) وصاحب «المعالم» من المنكرين الّذين حملوا الألفاظ المعهودة عند التجرّد عن القرائن على المعاني اللّغويّة. راجع «المعالم»: ص ٩٢ وص ٨٤.

قانون

إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنّه أو توهّمه، فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب، في كونه حقيقة في الوجوب، أو مجازاً في الندب، أو الإباحة، أو التوقّف أو تابعيّتها[١] لما قبل الحظر إذا علّق الأمر بزوال علّة عروض النّهي[٢].

والأقوى كونه للإباحة بمعنى الرّخصة في الفعل، ويلزمه بيّناً رفع المنع السّابق للتبادر، بمعنى أرجحيّته في النظر من الوجوب، إذ ما تقدم[٣] من تقدّم الحقيقة على المجاز اتّفاقاً، إنّما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا خلا المقام عن قرينة مرجّحة لأحدهما.

وأمّا مع القرينة الموجبة للجزم بإرادة المجاز فيقدّم المجاز، اتّفاقاً، وكذا مع إفادتها الظنّ به مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضاً. فالمقصود أنّ ملاحظة المقام

---

١) أي تابعية الدلالة لما قبل الحظر.

٢) وهذا سادس الأقوال، وهو التفصيل وقد عزاه العضدي الى القيل وقال بعد نقله: وهو غير بعيد، كما ذكر في «الفصول»: ص ٧٠: والتحقيق عندي ان حكم الشيئ قبل الحظر إنْ كان وجوباً أو ندباً كان الأمر الوارد بعده ظاهر فيه فيدل على عدد الحكم السابق، وإن كان غير ذلك كان ظاهراً في الاباحة كما ذهب إليه الأكثر. ومراده من التعليق المذكور ما كان من قبيل قوله تعالى: ﴿وإذا حَلَلتُم فاصْطَادوا﴾. وقوله تعالى: ﴿فإذا إنسلخ الأشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المشركينَ﴾ فإنَّ الأوّل محمول على الاباحة، والآخر على الوجوب لأنّهما قبل النهي كذلك.

٣) وهو جواب لسوأل مقدّر، وهو انّ هذا أعني حمل الأمر الواقع عقيب الحظر على الاباحة ينافي ما ذكرت سابقاً في المبادئ من تقديم المعنى الحقيقي على المجازي في مقام تعارضهما. فأجاب بقوله: إذ ما تقدم... الخ.

والالتفات الى هذه القرينة ـ أعني وقوع الصّيغة عقيب الحظر ـ يوجب تقديم إرادة المعنى المجازي وهو الإباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي، أو المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور، ولمّا كان قرينة الشّهرة ليست من قبيل القرائن الأُخر، وكانت منضبطة؛ أفردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال، وإلّا فالدّوران والتعارض حاصل في جميع القرائن، لكنّها غير منضبطة، فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات، فاضبط ذلك.

ويدلّ على ذلك أيضاً تتبّع موارد الاستعمال، فإنّك لو تتبّعتها وتأمّلتها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا. ولو بقي لك شكّ في موضع، فألحقه بالغالب، لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشّرع، قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها، وقد أشرنا إليه سابقاً.

ثمّ إنّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده: أُخرج من المحبس الى المكتب[١]، ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٢]. و: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُم حَتّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّه﴾[٣]، وأمْر الحائض والنّفساء بالصّلاة والصّوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب، مضافاً الى أنّ

---

١) وهذا المثال أيضاً في «الفصول» ص ٧١ وقد أجاب عنه، وذكر في «المحصول»: ١/ ٣٠٥: لو قال الوالد لولده: اخرج من الحبس الى المكتب. فهذا لا يفيد الاباحة مع أنّه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس، وكذا أمرُ الحائض والنفساء بالصلاة والصوم ورد بعد الحظر وإنّه للوجوب.

٢) التوبة: ٥.

٣) البقرة: ١٩٦.

المقتضي ـ وهو الأدلّة ـ على دلالتها على الوجوب موجود، والمانع منه مفقود، لأنّ الإباحة لاتنافي الوجوب.

وفيه: أنّا نقول: إنّ المراد من الأمر هنا مجرّد رفع الحظر لما ذكرنا(١) ، فلادلالة فيها على أزيد من ذلك.

وأمّا عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلّم، لكنّ الوجوب ليس من جهة هذا الأمر، فالمانع عن الدّلالة من جهة هذا الأمر موجود، وأكثرهم قد قرّروا هذا الدّليل على نهج آخر أضعف، وهو أنَّ المقتضي موجود، أعني صيغة الأمر، لما تقدّم من الأدلّة، والمانع لايصلح للمانعيّة، وهو ما ذكره الخصم من أنَّ الوجوب ضدّ للحظر، ولا يجوز الانتقال منه إليه، لأنّ الإباحة أيضاً ضدّ له.

أقول: بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنّا، ودلالة الأدلّة على دلالة مطلق الصّيغة على الوجوب؛ لاتنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة، كما في سائر المجازات.

وأمّا المثال المذكور والآيات المذكورة، فالجواب عنها: أنَّ محلّ النزاع هو ما إذا حظر عن شيء تحريماً أو تنزيهاً ثمّ أمر به من دون اكتنافه بشيء يخرجه عن حقيقته الجنسيّة أو النوعيّة.

والمراد(٢) من قولنا: إنَّ ماورد الأمر به حينئذ ليس واجباً، بل إنَّما هو أمر مرخّص فيه: إنّ الوجوب لايراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر، ولانمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر، فحينئذ نقول: مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن

---

١) بأنَّ المتبادر من الأمر الواقع عقيب الحظر هو الاباحة.

٢) وهذا تمهيد لرد دلالة الايات.

الخروج عن المحبس: أُخرج الى المكتب؛ خارج عن موضع النّزاع، فإنَّ الأمر ليس بعين ما نهي عنه، بل المحظور خروجه من المجلس من حيث هو خروج عن المجلس. والمأمور به هو خروجه ذاهباً الى المكتب، ولا يضرّ هذا بدلالة الأمر على الوجوب.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ﴾[١] . فهو لرفع الحظر لا غير، والوجوب إنّما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ، فيرجع الى الحكم السّابق، وهذا ليس من دلالة (اقتلوا) على الوجوب في شيء.

وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النَّهْي عنه أيضاً ثابت بدليل خارجي، لأنَّه أيضاً من النّسك.

ولعلّك بالتأمّل فيما ذكرنا تقدر على استخراج أدلّة القائلين بالتّابعيّة لما قبله والتوقّف[٢] ، والجواب عنها.

وأمّا القائل بالندب، فلعلّه نظر الى أنّ الندب أقرب المجازات للوجوب، فإذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر، فيحمل عليه، وأنت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على إبطال ذلك أيضاً.

وأمّا توهّم اختصاص كونها حقيقة في الإباحة[٣] في عرف الشّارع، فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العامّ.

---

١) التوبة: ٥.

٢) وفي «الذريعة» ص ٧٣ هو حكم الأمرِ المبتدأ، فإن كان مبتدأُه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالَينِ فهو كذلك بعد الحظر. وفي «المعارج» ص ٦٥ صيغة الأمر بعد الحظر كحالها قبله.

٣) حكاه ابن الحاجب «المنتهى»: ص ٩٨، والبيضاوي «منهاج الوصول»: ص ٧٦.

قانون

المشهور أنّ صيغة إفعل لاتدلّ إلّا على طلب الماهيّة(١).

وقيل: تدلّ على التكرار مدّة العمر إنْ أمكن عقلاً وشرعاً(٢) ويكون تركه إثماً.

وقيل: على المرّة(٣). ويظهر من بعضهم أنّ مراد القائلين بالمرّة هو الدّلالة على الماهيّة المقيّدة بالوحدة لابشرط التكرار ولا عدمه(٤)، فالزّائد على المرّة لايكون امتثالاً ولا مخالفة.

ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار(٥)، فتكون الزّيادة إثماً.

والقائلون بالماهيّة أيضاً بين مصرّح بحصول الامتثال لو أتى به ثانياً وثالثاً وهكذا، فلا إثم على ترك الزّيادة على المرّة(٦)، ويحصل الثواب بفعل الزّائد،

---

١) فلايدلّ على مايزيد على أكثر من ذلك وبمثل ذلك قال العلامة في «المبادئ»: ص ٩٤ و «التهذيب»: ص ٩٨ والشيخ حسن في «المعالم»: ص ١٤١.

٢) أمّا الأوّل فبأنْ لايؤدي الى عسر وحرج، وأمّا الثاني فبأنْ لايزاحم واجباً آخر أهم.

٣) ونسب هذا القول الى الشيخ راجع «العدة»: ١٩٩/١ والمحقّق في «المعارج»: ص ٦٦، بل قيل: إنّ القول به محكى عن جمع كثير. وقيل أيضاً: بالاشتراك اللّفظي بين المرّة والتكرار، قال به المرتضى كما في «الذريعة»: ص ١٠١، وابن زهرة.

٤) الأمر المطلق لا يدلّ على تكرار ولا على مرّة، بل على مجرّد ايقاع الماهية، وايقاعها وإن كان لا يمكن في أقل من مرّة، إلّا أنّ الأمر لا يدلّ على التقييد بها، حتى يكون مانعاً من الزيادة، بل ساكتاً عنه، وهذا الذي اختاره المحقّقون كما عن الشهيد في «التمهيد»: ص ١٢٩، والرازي في «المحصول»: ٣٠٦/١ وكذا عن صاحب «الإحكام»: ١٧٤/٢.

٥) كما في «المعارج»: ص ٦٦، ولكن بلا قوله بالإثم في الزيادة.

٦) وذكر في «هداية المسترشدين»: ٢١/٢ في مشروعية الزّيادة وعدمها ما يفيد في المقام.

وبين قائل بأنَّ الامتثال إنَّما يحصل بالمرّة، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال، وحينئذ فيمكن أنْ يكون من قبيل الاحتمال الأوّل في المرّة، فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب، فينتفي ثمرة النزاع بينهما.

ويمكن أنْ يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها، فينتفي ثمرة النزاع بينهما أيضاً.

وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل، تشريعاً حراماً، كما هو المشهور المحقَّق وعدمه(١).

والحقّ هو الأوّل، وعلى هذا، فلا يظهر بين القولين في المرّة أيضاً ثمرة.

والأقرب عندي أنّها لاتدلّ إلّا على طلب الماهيّة(٢)، وأنّ الامتثال إنّما يحصل بالمرّة الأُولى، لأنّ الأمر يقتضي الإجزاء، والإتيان به ثانياً وثالثاً تشريع محرّم، لكون أحكام الشّرع توقيفيّة موقوفة على التوظيف.

لنا: أنّ الأوامر وسائر المشتّقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّام والتنوين، وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء إتّفاقاً، كما صرّح به السّكاكي(٣).

وما قيل: من أنَّ اسم الجنس موضوع للماهيّة مع قيد الوحدة المطلقة، فإنّما يسلم إذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار، مثل سائر صفات الطبيعة، قيود خارجة عنها، فلا دلالة للّفظ الدالّ على الطبيعة الكلّية على شيء من قيودها، لأنَّ العامّ لايدلّ على الخاصّ، والهيئة العارضة لهذه المادة لاتفيد أزيد من طلبها بحكم

---

١) أي وعدم القول بكونه تشريعاً حراماً.

٢) يعني من غير أن يدل على ما يزيد على ذلك.

٣) وذلك في مبحث التعريف باللّام في «المفتاح» ونقل عنه ذلك أيضاً في «الفصول»: ص ٧١.

العرف، والتبادر بعنوان الإيجاب والإلزام كما مرّ، والأصل عدم إرادة شيء آخر معها.

فما قيل: من أنَّ المادة إنْ لم تدلّ على القيد؛ فالهيئة تدلّ عليه، فـي مـعرض المنع. ومقايسة القائلين[١] بالتكرار، الأمر بالنهي بجامع الطّلب، باطل، لأنّه في اللّغة[٢] ومع الفارق، لأنّ نفي الحقيقة كما هو مدلول النّـهْي، يـقتضي اسـتغراق الأوقات ـ كما سيجيئ ـ بخلاف إيجادها، والتروك تجامع كلّ فعل بخلاف تكرار المأمور به.

وقولهم[٣]: بأنّه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرّر الصّوم والصّلاة مع أنّه معارض بالحجّ.

مدفوع: بأنّه من دليل خارج كما توضّحه كيفيّة التكرار المقرّرة.

واحتجاجهم[٤]: بأنّ الأمر يستلزم النَّهْي عن الضدّ والنَّهْي يـفيد دوام التـرك ويلزمه دوام فعل المأمور به.

فيه: منع الاستلزام أوّلاً، إنْ أريد الخاص كما سيجيئ، ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً، إلّا في ضدّين لا ثالث لهما كالحركة والسّكون، لعـدم اسـتحالة ارتفاع الضدّين مطلقاً، فلايتمّ الإطلاق. ومنع دلالة النَّهْي على التكرار مطلقاً ثالثاً كما سيجيئ. ومنع دلالة خصوص النَّهْي الذي في ضمن الأمر على الدّوام دائماً، بل إنَّما هو تابع للأمر، إنْ دائماً فدائماً وإنْ في وقت ففي وقت.

---

١) هذا أول الاحتجاج للقائلين بالتكرار، ونقله في «المعالم»: ص ١٤٥.

٢) لأنَّه قياس في اللّغة كما قاله غيره.

٣) ذكره في «المعالم»: ص ١٤٥.

٤) ذكره في «المعالم»: ص ١٤٥ في مقام ذكره احتجاج من يقولون بإفادة التكرار.

وإنْ أُريد من الضدّ العامّ ـ أعني الترك ـ فيسقط المنعان الأوّلان[١] ويجئ عليه الباقي.

واحتجاج القائل بالمرّة[٢] : بامتثال العبد عرفاً لو أمره السيّد بدخوله الدار فدخل مرّة، مردود بأنّ ذلك لعلّه من جهة الإتيان بالطّبيعة كما ذكرنا[٣] ، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة.

واعلم أنّ ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرّة والماهيّة، إنّما هو في الإتيان بالأفراد متعاقبة، وأمّا لو أوجد أفراداً متعدّدة في آن واحد، مثل أنْ يقول المأمور بالعتق لعبيده المتعدّدة: أنتم أحرار لوجه الله.

فقيل: على القول بالماهيّة يحصل الامتثال بالجميع.

وأمّا على القول بالمرّة، فأمّا على القول الثاني[٤] فيها، فيبنى ذلك على جواز اجتماع الأمر والنَّهْي مع اختلاف الجهة.

فإنْ قلنا بجوازه كما هو الأصحّ، فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمرّة هو الفرد الواحد لا مجرّد كونه في الزّمان الواحد، وإنْ لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال أصلاً.

وأمّا على القول الأوّل فلا إثم، ويستخرج المطلوب بالقرعة أيضاً.

هذا وقد ذكرنا أنّ الأقوى بالنظر الى هذا القول أيضاً حصول الإثم.

---

١) قوله: منع الاستلزام أوّلاً، وقوله: منع استلزام دوام الترك، دوام الفعل ثانياً.

٢) نقله في «المعالم»: ص ١٤٩.

٣) من أنَّ الصيغة إنَّما تدلّ على الطبيعة وأنَّ الامتثال يحصل بالمرّة وأنَّ الأمر يقتضي الإجزاء.

٤) القول بحرمة الزّائد.

بقي الكلام في قول من يصرّح بحصول الامتثال بالإتيان ثانياً، وهكذا مع قوله بالماهيّة كصاحب «المعالم» ﷺ[١].

والتحقيق، أنّه إنْ أراد حصول الامتثال في الجملة، أي ولو في ضمن المرّة الأُولى فحَسن، وإلّا فنقول: أنّه لامعنى للامتثال عقيب الامتثال، فإنّ الامتثال قد حصل بالأُولى جزماً.

وما يتوهّم[٢] أنّه يكون من باب الواجب المخيّر بين الواحد والإثنين والأزيد.

ففيه: أنّه إنْ أُريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينيّة فإنّ الكلّي المكلّف به عيناً لايمكن الإتيان به إلّا بإتيان الأفراد، فيكون الأفراد من باب مقدّمة الواجب، والعقل يحكم بجواز الإتيان بأيّ فرد يتحقّق في ضمنه الكلّي، فلاريب أنّه مع ذلك يوجب الإتيان بالمرّة الأولى سقوط الواجب عن ذمّة المكلّف، فلايبقى بعد واجب حتّى يمكن الإتيان بمقدّمته، فضلاً عن الوجوب.

وإنْ أُريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر.

---

١) ص ١٤٩.

٢) قال في الحاشية: إنّ لهذه العبارة محامل ثلاثة، أحدها: أنْ يكون بمنزلة الاشكال على ما ذكره من التقريب بقوله: لا معنى للامتثال عقيب الامتثال. والنقض عليه: بأنْ يقال: كيف يستحيل وقد وقع في الواجب التخيير بين الزّائد والناقص، فإنّه تمثيل فيه بالزّائد كالتسبيحات الأربع في الوكوع والسجود، والأربعين في نزح البئر بعد تحقّق الامتثال بالناقص من الواحدة والثلاثة. وثانيهما: أنْ يكون بمنزلة الاستدلال للخصم على أنّ الامتثال يحصل ثانياً وثالثاً، بأنْ يقال لو امتنع لكان لسبق الامتثال لكنّه ليس بمانع لتحققه في التخيير بين الزّائد والناقص. وثالثها: أنْ يكون امتثالاً بعد الامتثال، بل مراده أنّ مجموع الأوّل والثاني امتثال أوّلي وكل واحد واحد جزء للامتثال، لا امتثال مستقلّ كما في التخيير بين الزّائد والناقص.

ففيه: منع ظاهر، مع أنّه لامعنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه. وليس هذا من باب التخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة، فإنّهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنيّة، وجعل الشّارع بخلاف ما نحن فيه، بل ليس من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسّجود والركعة.

فإذا عرفت هذا، فيرد على هذا القائل أيضاً: أنّه إنْ كان يقول باتّصاف المرّة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب، فهو قول بالتكرار، وإنْ كان يقول بالنّدب، فمع أنّه قول جديد مستلزم لاستعمال اللّفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصّيغة حقيقة في الوجوب، وأنت بعد التأمّل فيما ذكرنا من التحقيق، تعرف أنّه لايتمّ ما نقلناه آنفاً من القول بحصول الامتثال في الجميع، على القول بالماهيّة في صورة الإتيان بالأفراد مجتمعة أيضاً.

وكذلك تتمّة ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر والنَّهْي على القول الثاني في المرّة وغيره، فتأمّل حتّى يظهر لك حقيقة الأمر.

تذنيب

الأمر المعلّق على شرط، أو صفة، يتكرّر بتكرّر الشّرط والصّفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولاً واحداً، لوجود المقتضي وعدم المانع، غاية الأمر تقليل التكرار بالنسبة الى الأمر المُطلَق، وأمّا غيرهم[١] فذهبوا الى أقوال:

ثالثها: دلالته عليه مع فهم العلّيّة[٢]، يعني كون الشَّرط أو الوصف علّة، فيكون

---

١) غيرهم القائلين بالمرّة والمهيّة.

٢) كالعلامة في «التهذيب»: ص ٩٩.

من باب المنصوص العلّة.

والسيّد المرتضى ﷺ[١] هنا أيضاً من المانعين مطلقاً، لعدم اعتباره المنصوص العلّة مطلقاً.

وسيجيئ إنْ شاء الله تعالى أنّ الحق حجّيتها، فالأقرب إذاً التفصيل.

وتحرير المقام، أنّ كلّ ما دلّ على العموم من أدوات الشرط مثل: كلّما، ومهما ونحوهما[٢]، فلاينبغي التأمّل في تكرّر الأمر بتكرّر الشّرط.

وأمّا ما لم يدلّ على العموم مثل: إنْ وإذا، فلايفيد التكرار أصلاً، إلّا أنْ يقال بحملها على العموم، لوقوعها في كلام الحكيم، وكون الشرط لغواً لولاه.

وأمّا الصّفة، فهي أيضاً لمّا لم تدلّ على العلّيّة على ما هو التحقيق كما سيجيئ إنْ شاء الله تعالى، بل فيها إشعار بالعلّيّة، والمعتبر هو العلّة الثابتة كما صرّحوا به، فلا اعتبار بها أيضاً.

وأمّا إذا فهم العلّيّة الثابتة بمعونة الخارج، فيفيد العموم والتّكرار بتكرّر العلّة سواء كان في الشّرط أو الصّفة، مثل: ﴿الزّانِيَةُ والزّاني فَاجْلِدوا﴾[٣].

وإنْ زنى فاجلدوا، ونحوهما.

واحتجّ القائلون بالتّكرار مطلقاً: بالاستقراء، فإنّ قوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُم إلى الصَّلوة فَاغْسِلُوا﴾[٤]. ﴿وإنْ كُنتُم جُنباً فاطَّهَّرُوا﴾[٥]. ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً

---

١) «الذريعة»: ص ١٠٩.

٢) ونحو حيثما أيْنما.

٣) النور: ٢.

٤) المائدة: ٦.

٥) المائدة: ٦.

فَتَيَمَّمُوا﴾[١] و: ﴿الزّانِيَةُ والزّاني فاجلِدُوا﴾[٢] و: ﴿السّارق والسّارِقةُ فاقْطَعوا﴾[٣]. الى غير ذلك من الآيات والأخبار يتكرّر الأمر فيها بتكرّر الشّرط، فكذا فيما يحصل الشكّ إلحاقاً بالغالب.

وفيه: أنّ حمله على التّكرار فيما ذكر، إنَّما هو لأجل فهم العلّيّة، وهو مسلّم عندنا.

واحتجّ النّافي: بمثل إنْ دخلت السّوق فاشترِ اللّحم[٤]، أو: أعط هذا درهماً إنْ دخل الدّار، فلايفهم منه التّكرار.

وفيه: أنّ ذلك لعدم فهم العلّيّة، وذلك لايستلزم الإطّراد.

وقيل: إنّ ذلك للقرينة، فإنّ من قال لعبده: إذا شبعت فاحمد الله، فهم منه التّكرار، وهو مقلوب عليه[٥]، بل ذلك أيضاً[٦] لفهم العلّيّة.

---

١) المائدة: ٦.

٢) النور: ٢.

٣) المائدة: ٣٨.

٤) كما في «الوافية»: ص ٧٧، و «المعارج»: ص ٦٧ وفي «تهذيب الاصول»: ص ٩٩، بإضافته لمثال الدرهم التالي وإنْ كان هو فيه يذهب إلى غير ما ذهبوا إليه.

٥) يعني انّ استدلال القيل مقلوب على نفسه.

٦) أي أنّ عدم التكرار في المثالَين الاوّلَين لأجل القرينة، فكذلك التكرار في المثال الثاني لأجلها وهو فهم العليّة.

قانون

لا دلالة لصيغة الأمر على وجوب الفور[١] كما ذهب إليه جماعة، وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي، كما ذهب إليه السيّد ﷺ[٢]، بل هي لطلب الماهيّة، وأيّهما حصل حصل الامتثال، كما ذهب إليه جماعة من المحقّقين[٣].

وأمّا القول بتعيين التراخي، فلم نقف على مصرّح به.

لنا: نظير ما مرّ في القانون السّابق.

واستدلال القائلين بالفور: بمذمّة العبد إذا أخّر في السّقي عند قول مولاه: إسقني.

مدفوعٌ: بأنّه للقرينة، ولانزاع فيه، مثل استدلالهم بذمّ إبليس على تركه السّجود، بقوله تعالى: ﴿مَامَنعك اَن لاتَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ﴾[٤]. مع إمكان أنْ يعتذر بعدم دلالة الأمر على الفور، لأنّ الفاء في قوله: ﴿ فَقَعُوا ﴾[٥]، يفيد التوقيت، فلم يثبت دلالتها على الفور، وإنّ الذمّ لعلّه من جهة الاستكبار.

---

١) خلافاً للشيخ في «العدّة»: ١/٨٥ والحنفيّة كما في «المحصول»: ١/٢٧٤ والحنابلة كما في «ا لمنتهى»: ص ٩٤.

٢) كما نقل عنه في «المعالم»: ص ١٥١.

٣) ومنهم المحقّق أبو القاسم بن سعيد حيث ذكر في «المعارج»: ص ٦٥: والظاهر أنّه لا إشعار فيه بفور ولا تراخ. والعلاّمة على ما صرّح به في «التهذيب»: ص ٩٩، وصاحب «المعالم»: ص ١٥١، وصاحب «الوافية»: ص ٧٨، ومشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخري وصاحب «المنهاج» كما عن المولى المازندراني في حاشيته عن «المعالم» ص ٧١.

٤) الأعراف: ١٢.

٥) ص: ٧٢.

وأيضاً ينافيه قوله: ﴿خَلَقْتَني مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طينٍ﴾[1] . لأنّه كاشف عن الإعراض أوّلاً.

وأمّا استدلالهم[2] : بأنّه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معيّن، وإلّا لزم أنْ يجوز الى آخر وقت الإمكان وهو مجهول[3] . وتكليف المكلّف بعدم التأخير عن وقت لايعلمه تكليف بالمحال، ولا دلالة في الصّيغة على وقت معيّن.

فأُجيب عنه مرّة[4] : بأنّا نجوّز التأخير الى حصول ظنّ الموت، وهو ممكن الحصول غالباً كسائر الواجبات الممتدّة بإمتداد العمر، ومرّة بالنقض بصورة التّصريح بجواز التأخير.

وأُخرى[5] : بأنّ جواز التأخير لايستلزم وجوبه، فالامتثال ممكن.

وأورد عليه[6] : أنّ هذا وإنْ كان يرفع تكليف المحال، إلّا أنّه إلتزم بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمّة، وإنْ لم يثبت كونه مدلول الصّيغة لغةً، إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفة لايمكن تلك المعرفة، فينحصر الامتثال بالمبادرة، فيجب الفور.

---

١) الاعراف: ١٢، ص: ٧٦.

٢) استدلال القائلين بالفور ونقله في «المعالم»: ص ١٥٣.

٣) وآخر وقت الامكان مجهول.

٤) وهذا الجواب هو للعضدي تبعاً للحاجبي وقد ذكره المحقق السلطان أيضاً ونقله صاحب «الفصول»: ص ٧٧ وهو أي الجواب يرجع الى منع الملازمة في الشرطية الأُولى، وإنْ شئت فارجعه الى منع الملازمة في الشرطية الثانية.

٥) وهذا الجواب يرجع الى منع بطلان اللازم في الشرطية الثانية هذا من المصنف كما في الحاشية.

٦) وهذا الايراد من سلطان العلماء كما في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٨.

وردّ[١]: بأنّ جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة المكلّف بآخر أزمنة الإمكان، بل إنَّما يتوقّف على عدم كونه آخر أزمنة الإمكان، والموقوف على معرفة آخر أزمنة الإمكان إنَّما هو العلم بجواز التأخير، لانفس الجواز، فإنَّ الجواز في نفس الأمر لا يتوقّف على العلم بالجواز، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع، على ما يقتضيه أَصالة الإباحة.

على هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم أنّه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمنة الإمكان، ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة، مع عدم لزوم وجوب المبادرة، فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف، ولو لم يبادر وفعله ثانياً، فكذا، وهكذا، ولو لم يفعل حتّى خرج الوقت فيصير آثماً، فلم يلزم من ذلك فور، ولا خروج الواجب عن الوجوب.

وتوهّم كون البدار مقدّمة للواجب ـ أعني عدم تأخير الفعل عن آخر أزمنة الامكان ـ مدفوع: بمنع التوقّف.

نعم، إنّما يتوقّف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر أزمنة الإمكان في أوّل زمان التكليف بذلك، ووجوبه ممنوع[٢].

وما يقال: من أنّ تحصيل البراءة اليقينيّة المسبّبة عن شغل الذمّة يقيناً يستلزم الفور[٣] لإمكان أنْ يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلاً عن غيره، فيأَثم بالترك؛ فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسّعة أو الممتدّة بامتداد العمر،

---

١) وهذا الردّ من المدقق الشيرواني وقد ذكر صاحب «الفصول»: ص ٧٧ ما أورد وردّه.

٢) راجع «الفصول»: ص ٧٧.

٣) وقدد ردّه أيضاً في «الفصول»: ص ٧٧.

فإنّ غاية الأمر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به، وأمّا وجوبه فوراً فيحتاج الى الدّليل.

نعم، يتمّ ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور، إمّا باشتراطه في الصّحّة، أو في مجرّد حصول الإثم وهو ممنوع[١].

وكيف كان فهذا الدّليل مع تمامه لايدلّ على كون الصيغة للفور، بل يدلّ على وجوب العمل بالفور من الخارج[٢].

واستدلّوا أيضاً[٣]: بالاستقراء، فإنَّ مقتضى النسب الخبريّة مثل: زيد قائم، وعمرو عالم، والإنشائيّة كـ: أنت طالق، وهو حرّ، قصد الحال، فكذا الأمر إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

وظنّه بعضهم[٤] قياساً. وردّه[٥]: بأنّ القياس غير جائز، سيّما في اللّغة وسيّما مع الفارق. فإنّ الأمر لايمكن توجيهه الى الحال، لاستحالة طلب الحاصل، بل الى الاستقبال، وهو إمّا الأقرب الى الحال المعبّر عنه بالفور، أو ما بعده، فلايتعيّن الأوّل إلّا بدليل.

وردّ[٦]: بعدم إرادة الحال الحقيقي، والحال العرفي متحقّق في الأمر أيضاً. والكلام في الإستفهام نظير الكلام في الأمر، فإنَّ التفهيم لايمكن في آن الإستفهام،

---

١) وجوب الاحتياط ممنوع.

٢) كالشرع أو العقل.

٣) وقد نقله في «المعالم»: ص ١٥٦.

٤) وهو الشيخ حسن في «المعالم»: ص ١٥٧.

٥) الظّانّ وكذا الرّاد هو صاحب «المعالم».

٦) أي ورد الشيخ حسن هذا الردّ كما في «المعالم»: ص ١٥٧.

وكذلك النَّهْي.

وفيه[١] : أنّ ذلك يستلزم تفاوت مدلولات الموادّ المستقراءة فيها، إذ الفرق واضح بين هو حرّ، وهي طالق، وبين الاستفهام، والقدر المشترك لايثبت المطلوب، إلّا أنْ يقال أنّ المعلوم من هذه الموادّ إرادة أحد المعنيين، إمّا حصول مدلولها مقارناً لحصولها، أو في الآن المتّصل بها، ولمّا لم يكن الأوّل في الأمر، فتعيّن الثاني.

والتحقيق: أنّ مطلوب المستدلّ، إنْ كان أنّه حصل له من الإستقراء أنّ النسب الخبرية والإنشائية الصادرة عن المتكلّم حاصلة في الحال الحاضر، فهو لا يجديه. لأنّه لا إشكال في أنّ النسبة الإنشائية في الأمر، وهي الطّلب القائم بنفس المتكلّم، حاصلة في الحال، فلايمكن النزاع فيه.

وإنْ كان أنّ مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال، كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحريّة بلال فهو، مع أنّه منقوض بمثل: كان زيد قائماً، وعمرو سوف يجئ، وموقوف على كون المشتقّ حقيقة في الحال المقابل للاستقبال، لاحال التلبّس كائِناً ما كان، وقد عرفت أنّ التحقيق خلافه، لايمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في إثبات اللّغة.

وهناك طريق آخر يمكن إثبات المطلوب به، وهو أنّ النّحاة ذكروا أنّ الأمر للحال، وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنة هو المعنى الحدثّي، وإنْ شئت قلت: إنتسابه الى الفاعل مقترن بأحد الأزمنة، وأمّا نسبة المتكلّم فكلّها واقعة في حال التكلّم، فعلى هذا إذا انضمّ الى ذلك أصالة عدم النّقل، فيثبت كونها للحال لغة، فيثبت الفور.

---

١) أي في الردّ الأخير.

ولكنّه مدفوع: بأنّ كلام النّحاة مع أنّه لم يثبت اتّفاقهم على ذلك، يضعّفه خلاف علماء الأصول والبيان، فالظاهر أنّ نظرهم الى الأغلب من إمكان حصول الطبيعة في الحال.

والحاصل، أنّ الأمر مأخوذ من المضارع، ولافرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال.

وقد استدلّوا[١] أيضاً: بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم﴾[٢] الآية. وبقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ﴾[٣] الآية. بتقريب أنّ المراد من المغفرة سببه لإستحالة المسارعة الى فعل الله، وفعل المأمور به سبب، إذ قد يكون بعض الواجبات سبباً لإزالة الذّنوب، كما ورد في الصّلوات الخمس والحجّ وغيرهما، سيّما على القول بالإحباط كما هو الحقّ، ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل، فلايرد أنَّ سبب المغفرة إنَّما هو التوبة، وهو فوريّ إتّفاقاً، ولاحاجة الى الاستدلال، ولايتمّ المطلوب بعدم القول بالفصل أيضاً لإتّفاق الفريقين فيه.

وكذا لايرد على إرادة فعل المأمور به بناء على الإحباط، أنَّ هذا إنَّما يتمّ فيما حصل الذّنب، فلايعمّ جميع الأوامر.

وأمّا ما يقال[٤] من أنَّ بعض المستحبّات أيضاً ممّا ورد كونه سبباً للمغفرة، فلابدّ من حمل الأمر على الاستحباب.

ففيه: أنَّ العامّ يخصَّص والمُطلَق يقيّد، والتخصيص والتقييد أولى من غيرهما

---

١) أيضاً في حجّة القول بالفور، وقد نقلها في «المعالم»: ص ١٥٤.

٢) آل عمران: ١٣٣.

٣) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

٤) وهو المفهوم من ردّ «المعالم»: ص ١٥٥ في المسارعة والاستباق، وفي «هداية المسترشدين»: ٦٢/١، فيه كلام.

من المجازات، وكذلك الكلام في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الخيرات﴾[١].

وقد يجاب[٢] عن الآيتين بالحمل على الاستحباب، لمنافاة مدلول الهيئة للمادّة لو حملت على الوجوب، لعدم إطلاق المسارعة والاستباق عرفاً إلّا على الموسّع، فالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق، والإتيان بالمضيّق عرفاً ليس بمسارعة واستباق، فإنّ المأمور بصوم شهر رمضان إذا صام فيه، لا يقال أنّه مسارع.

وفيه: أنّه كما يمكن تحقّق المسارعة عرفاً بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة، كذلك يمكن تحقّقها بملاحظة الوسعة في زمان الصّحّة. فعلى القول بالصّحّة في صورة التأخير في الفوري يصدق عرفاً المسارعة بإتيانه في أوّل زمان الصّحّة، كما يقال لمن حجّ في العامّ الأوّل من الاستطاعة أنّه سارع في حجّه، وكذلك لمن عجّل في أداء دَينه حين القدرة ومطالبة الدائن، وهذا واضح مع أنَّ قابليّة الأوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفاً ولا يلزم ثبوتها بالفعل.

فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الإستدلال على إثبات الفور لغة وعرفاً، بل ولا شرعاً: أنَّ الآيتين لو سلّم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات[٣] فهو ظهور.

وما ذكرنا من التبادر في الماهيّة في الأوامر المطلقة ظهور، ولاريب أنّ هذا أقوى منه، فيحمل الآيتان على الاستحباب، فكيف ولا ظهور في آية المسارعة

---

١) البقرة: ١٤٨.

٢) والمجيب هو صاحب «المعالم»: ص ١٥٦.

٣) وهي الايرادات الأربع والجوابين السّابقين.

أصلاً، فإنَّ الأمر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الإستدلال لايفيد إلّا وجوب المسارعة الى السّبب في الجملة، فإذا تعدّد الأسباب كما فيما نحن فيه، فإنَّ أحد الأسباب فيه[١] التوبة التي فوريّتها مجمع عـليها، فـلايفيد إلّا فـوريّة أحدها، وهو لايستلزم المطلوب كما لايخفى.

واحتج السيّد ﷺ[٢] : بالاستعمال وأنّ الأصل فيه الحقيقة، وبحسن الاستفهام ولايحسن إلّا مع الاحتمال في اللّفظ.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، وتبادر الماهيّة لابشرط، ينفي غـيرها، وأنّ الاستفهام يحسن على القول بالماهيّة أيضاً إحتياطاً عن أنْ يكون مراد الآمر بعض الأفراد مجازاً، لشيوع استعمال الكلّي في الفرد مجازاً.

وذلك لايدلّ[٣] على عدم انفهام الماهيّة مستقلّة ووجوب التوقّف حتى يثبت الاشتراك، بل إنَّما ذلك لرجحان الاحتياط، ولذلك يصحّ التخيير في الجواب مـع عدم ارتكاب خلاف الظاهر، خلافاً لصورة الاشتراك، فإنّه إمّـا لايـجوز ـ كـما اخترناه وحقّقناه سابقاً ـ أو يجوز مجازاً.

ثم إنّ الفور على القول به، تحديده مـوكول الى العـرف، ويـتفاوت بـتفاوت المأمور به ونحوه، كالسّفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتدّ به للتهيّؤ له، والبعيد المحتاج إليه، إنْ لم نقل بأنَّ الكلام في المجرّد عن القرائن.

وهذه الأُمور قرائن لجواز التأخير في الجملة، فتأمّل.

---

١) أي في موضع النزاع.
٢) في «الذريعة»: ص ١٣٢.
٣) أي حسن الاستفهام.

تذنيب

اختلف القائلون بكون الأمر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فوراً في الزّمان المتأخّر وعدمه، وفرّعوا الكلام فيه على أنّ معنى: إفعل، هل هو: إفعل في الزّمان الثاني، وإنْ لم تفعل ففي الثالث، وهكذا، أو معناه: إفعل في الزّمان الثاني مع السّكوت عمّا بعده[١].

وأمّا كون المعنى عدم الفعل في الزّمان المتأخّر فلم نقف على مصرّح به.

قيل[٢]: وهذا الكلام غير مفيد، والفائدة في بيان صحّة المبنى.

والتحقيق[٣]: أنَّ أَدلّة القول بالفور على تسليمها، صنفان:

منها: ما يدلّ على أنَّ الصّيغة بنفسها دالّة على الفور، ومنها: ما يدلّ على وجوب المبادرة بالامتثال، كآية المسارعة والاستباق، فمن اعتمد على الأوّل، فيلزمه القول بالسّقوط، لصيرورته من باب الموقّت، ومن اعتمد على الثاني، فيلزمه القول بالثبوت، لإطلاق أصل الأمر.

وردّه بعض المحقّقين[٤]: بمنع صيرورته كالموقّت على الأوّل، لاحتمال إرادة التعجيل بالمأمور به، فإنْ لم يفعل فيجب التعجيل أيضاً في الزّمان الثاني، وهكذا. ومنع عدم وجوب الموقّت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله، وبأنّ وجوب الفور إنْ اقتضى التوقيت وخصوصيّة الزّمان المعيّن، فلا يتفاوت الأمر بين

---

١) وعلى هذا بنى الخلاف العلّامة كما نقل في «المعالم»: ص ١٦١.

٢) والقائل به صاحب «المعالم» فيه ص ١٦١.

٣) وهذا التحقيق أيضاً لصاحب «المعالم» فيه ص ١٦٣.

٤) وهو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٩.

ما ثبت وجوبه من الصّيغة أو من الخارج، كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقّت، فإنّ من يقول بفوات الموقّت بفوات وقته، [و] لايفرّق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم لا.

فالأَوْلَى تفريع المسألة على أنّ التكليف بالموقّت هل هو تكليف واحد أو تكليفان؟

وهل ينتفي المقيّد بانتفاء القيد أم لا؟ كما ذكروا[١] في مسألة تبعيّة القضاء للأداء وعدمها.

أقول: والظاهر من الصّيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في أوّل الوقت لا ما ذكره[٢]، والظاهر هو الحجّة، وهو تكليف واحد.

والحقّ، أنَّ المقيّد ينتفي بانتفاء القيد، فلايبقى تكليف، مع أنَّ الأصل عدمه. ولايجب التنصيص بالتوقيت، وثبوت وجوب الموقّت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق، لأنّ الجنس لابقاء له بعد انتفاء الفصل، كما حقّق في محلّه.

فالحقّ، أنّ القضاء في الموقّت إنّما هو بفرض جديد، وما ذكر أنّه لايتفاوت الأمر بين ماثبت وجوبه من الصيغة أو من الخارج[٣].

ففيه: أنَّ في الثاني تكليفين[٤]، والأوّل لاينتفي بانتفاء الثاني، بخلاف الأوّل لأنّه تكليف واحد، وقياسه بالموقّت قياس مع الفارق، إذ ربّما يفهم من الموقّت

---

١) اي كما ذكروا العلماء هذا المبنى. راجع «الوافية»: ص ٨٥ و «المعالم»: ص ١٦٣.

٢) من الاحتمال.

٣) «المعالم»: ص ١٦٢.

٤) أي فيما ثبت وجوب الفور فيه من الخارج تكليفان: الأول المهيّة المطلوبة بنفس الصيغة. والثاني: تحصيلها في ذلك الزمان الفوري بحكم الآية كما في الحاشية.

عدم الوجوب بعد الوقت أيضاً، ويسلم المساواة لو كان معنى الموقّت مجرّد الوجوب في الوقت.

وبالجملة، عدم الحكم[١] إمّا من جهة عدم الدّليل أو من جهة الدّليل على العدم.

والظاهر أنَّ الموقّت من الثاني، وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأوّل، ولذلك[٢] ترى الأُصوليّين نازعوا في حجّية مفهوم الزّمان وعدمها.

ومعنى حجّية المفهوم المخالف، هو كون اللّفظ ذا دلالتين: منطوقيّة، ومفهوميّة، متخالفتين في النفي والإثبات، فافهم ذلك، وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم.

---

١) أي عدم الحكم بشيء بعد الآن الأوّل نفياً واثباتاً. إمّا من جهة الدليل أي العدم كما في الموقّت أو من جهة عدم الدليل مثل ما ثبت توقيته من الفور من دليل خارج هذا كما في الحاشية للطارمي.

٢) أي ولأجل عدم الدليل أو الدليل على العدم أو لأجل أنّه قد يفهم عدم الوجوب بعد الوقت.

قانون

اختلف الأُصوليّون في أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي إيجاب مقدّماته مطلقاً أم لا؟ على أقوال:

ثالثها: اقتضاء الإيجاب في السّبب دون غيره[١].

ورابعها: في الشّرط الشرعي دون غيره[٢].

وتحقيق هذا الأصل يقتضي تمهيد مقدّمات:

الأُولى: أنَّ الواجب كما أنّه ينقسم باعتبار المكلّف الى العينيّ والكفائيّ، وباعتبار المكلّف به الى التعيّني والتخييري، وباعتبار الوقت الى الموسّع والمضيّق، وباعتبار المطلوبية بالذّات وعدمها[٣] الى النفسي والغيري، وباعتبار تعلّق الخطاب به[٤] بالأصالة وعدمه[٥] الى الأصلي والتّبعي، وغير ذلك، فكذا ينقسم

---

١) المراد بالسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيئ ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلّة التامّة كالصعود للكون على السطح. وفي الذبح لو وجب عليه الهدي وجب عليه فري الأوداج الأربعة لكونه سبباً، دون تحصيل السكين لكونه شرطاً. وهذا القول اشتهرت حكايته عن السيّد المرتضى، وكلامه في «الذريعة» و «الشافي» غير مطابق للحكاية، ولكنّه يوهم ذلك في بادي الرأي كما ذكر في «المعالم»: ص ١٦٥.

٢) في الشرط الشرعي كالتطهير بالنسبة الى الصلاة لا إرادة المكلّف بالنسبة الى جميع الواجبات. فالشرط الشرعي هو ما لا يتأتّى الفعل بدونه.

٣) النفي وارد على القيد أي عدم المطلوبية بالذّات لا على المطلوبية فقط، لأنّ الغيري أيضاً مطلوب، ولكن لا لذاته.

٤) أي كيفيّة تعلّقه في خطاب مستقل سواء كان واجباً نفسياً كالصلاة أو غيريّاً كالطهارة، وسواء كان الخطاب لفظياً أم حكماً عقلياً.

٥) أي عدم تعلّقه بالأصالة والتبعي عبارة عما استفيد وجوبه بتبعيّة الخطاب مثلاً كأقلّ الحمل.

باعتبار مقدّماته الى المُطلَق والمشروط، وقد يطلق عليه المقيّد.

وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسميته باسم مايَؤُول إليه، ولذلك لم نقيّد الأمر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصّاً بمقدّماته.

والواجب المُطلَق: هو ما لايتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، وإنْ كان في العادة أو في نظر الأمر.

والمقيّد: ما توقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كذلك.

الثانية: أنَّ الأمر المُطلَق حقيقة في الواجب المُطلَق على الأصحّ للتبادر، وإستحقاق العبد التارك للامتثال، المعتذر بأنَّ أمر المولى لعلّه كان مشروطاً بشرط للذمّ، ولأصالة عدم التقييد.

ويظهر من السيّد المرتضى ﷺ[١] القول بالإشتراك، فيلزمه التوقّف حتّى يظهر من الخارج، ودليله الاستعمال.

والجواب: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

نعم، استثنى السيّد الواجب بالنسبة الى السّبب، فقال بكونه مطلق، بالنسبة إليه مطلقاً لعدم إمكان الاشتراط، لعدم إنفكاك المسبّبِ عن السّبب[٢]، وستعرف الكلام فيه.

الثالثة: ما يتوقّف عليه الواجب إمّا سبب أو شرط.

والسّبب: هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء، ومن عدمه عدمه لذاته. فخرج الشّرط والمانع.

---

١) في «الذريعة»: ص ١٣٢.

٢) راجع فصل في هل الأمر بالشيئ أمر بما لا يتمّ إلّا به من «الذريعة»: ص ٨٣.

فإنَّ الشّرط: هو ما يلزم من عدمه عِدم المشروط[١]، ولايلزم من وجوده، وجوده.

والمانع: ما لا يلزم من عدمه عدم شيء، بل يلزم من وجوده عدم شيء.

وأمّا التقييد بقولنا: لذاته، إحتراز عن مقارنة وجود السّبب عدم الشّرط أو وجود المانع، فلايلزم الوجود[٢] أو قيام سبب آخر حالة عدم الأوّل مقامه،

---

١) وهذا هو بالمصطلح عليه عند الأصولي، ولكن استعمله النحاة فيما تلي حروف الشرط كإنْ ونحوها، سواء علّق عليه جملة وجوداً كقولهم: إنْ كان هذا إنساناً كان حيواناً، أو مطلقاً مثل المرئ مجزّى بعمله، وإنْ كان مثقال ذرّة، وتسمى عند النحويين بأنْ الوصليّة. وقد يستعمل في العلّة والسّبب كقوله تعالى: إنْ كنتم جُنُباً فاطهروا. وهذا هو مراد الأصولي منه في بحث المفاهيم. حيث يقولون: إنَّ تعليق الحكم على الشرط يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، ومن هنا ظهر الفرق بين الشرط المذكور هنا وفي باب المفاهيم.

٢) يمكن أنْ يكون مقصوده بأنَّه لو لم نقيّده بهذا القيد لم يكن هذا التعريف جامعاً لخروج بعض أفراد السبب عنه كالنار مثلاً إنَّها سبب للاحتراق في اصطلاحهم، وإذا وضعت في محلّ يمتنع عن الاحتراق لم يلزم من وجودها الوجود لتحقق المانع، وكذا لم يلزم من عدمها العدم كما اذا عدمت مع وجود محرق آخر كالشمس مثلاً.

وأما إذا قيّد بقيد لذاته لم يرد ما ذكر لأنَّ معنى التعريف مع هذا القيد هو أنّ السّبب ما يلزم من وجوده الوجود من حيث ملاحظة نفسه مع قطع النظر عن المانع. وأمّا إذا تحقق المانع لايلزم من وجوده الوجود. وكذا معنى قوله: ولايلزم من عدمه العدم لذاته، أي مع قطع النظر عن اقامة سبب آخر مقامه. هذا وقد مثّل في الحاشية لهذا بقوله: وهذا كالصيغة بالنسبة الى الطلاق مع عدم كون المرأة في طهر غير المواقعة فيه، فالسبب الموجود هو الصيغة والشرط المعدوم هو كونها في طهر المواقعة. ومثل الزّنى بالنسبة الى الحمل مع كون الزّانية حاملاً، فإنّ الحمل مانع عن الحمل، مع أنّ سببه الذي هو الزنى موجود.

فلايلزم العدم، ويدخل في الشّرط جميع العلل النـاقصة مـن المـقدّمات العـقليّة والعاديّة والشرعيّة.

والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشـرعي، فـيكونان مـن الأحكام الوضعيّة، وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم، ولا يتوقّفان عـلى وضع الشّارع حينئذ، وإنْ كان قد يكون بوضعه، وكلامنا إنّما هو في الثاني.

وبعبارة أُخرى، إنّما الكلام في مقدّمات الواجب لا في مقدّمات الوجوب، وكلّ منهما إمّا شرعيّ أو عقليّ أو عاديّ.

فالسّبب الشرعيّ كالصّيغة بالنّسبة الى العتق الواجب، والوضوء والغُسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث، والغَسل بالنسبة الى إزالة الخبث.

والعقليّ كالنّظر المحصّل للعلم الواجب.

والعاديّ كجزّ الرّقبة في القتل الواجب.

والشرط الشرعيّ كالوضوء بالنسبة الى الصلاة.

والعقليّ كترك الأضداد في الإتيان بالمأمور به.

والعاديّ كغَسل شيء من العضد لغَسل اليد في الوضوء. وشاع التـمثيل لذلك بأمر المولى عبده بالكون على السّطح، فالسّلّم ونصبه من الشروط والصعود سبب.

إذا عرفت[١] هذا، يظهر لك أنّ ما يستفاد من بعض الكلمات[٢]، أنّ السّبب هو

---

١) وهو المذكور في هذه المقدمة الثالثة من أنّ السّبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

٢) لعلّ مقصوده من بعض الكلمات التعريض على السيِّد المرتضى حيث فسَّر السـبب بما ذكر على ما قيل.

ما يستحيل انفكاكه عن المسبَّبِ مطلقاً[١] مساوقاً للعلّة التامّة، والجزء الأخير منها ليس كما ينبغي، وخلاف ما صرّحوا به في الكتب الأصوليّة[٢].

ثمّ إنّ مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقّف عليها وجوده كما مرّ[٣] أو يتوقّف عليها صحّته، كالطهارة للصلاة على القول بكون العبادات أسامي للأعمّ أو يتوقّف عليها العلم بوجوده، كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الإتيان بأكثر من صلاة، ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم، فيكون هذا أيضاً مقدّمة للوجود.

وأيضاً، المقدّمة إمّا تكون فعلاً أو تركاً.

ومن المقدّمات الفعليّة تكرار نفس الواجب كالصلاة الى أكثر من جانب وفي أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطّاهر.

ومن المقدّمات التَرْكيّة ترك الإناءين المشتبهين، ونظيره من الشُبه المحصورة.

الرابعة: الواجب بالنّسبة الى كلّ مقدّمة غير مقدورة مشروط، فتقييد كثير من الأُصوليّين المقدّمات بالمقدورة هاهُنَا؛ لاوجه له إلّا توضيح هذا المعنى، وإلّا فليس مقدّمات الواجب المشروط ممّا يتنازع في وجوبها، بل عدم وجوبها مجمع عليه، والمقدوريّة أعمّ من المقدوريّة بالذّات أو بواسطة، فالأفعال التوليديّة كلّها مقدورة إذا حصل القدرة على المباشريّة.

واعلم أنّ الإطلاق والتقيّد للواجبات إضافيّة بالنّسبة الى المقدّمات، فقد يكون

---

١) أي وجوداً وعدماً.

٢) لأنّهم فسروه بالمقتضي والعلّة الناقصة، فعلى هذا قد ينفك عن المسبب من جهة فقدان الشرط لوجود المانع. نعم المعنى المذكور مناسب لاصطلاح أصحاب المعقول.

٣) من السّبب الشرعي والعقلي والعادي وهكذا البواقي كما في الأمثلة السّابقة.

الشيء واجباً مطلقاً بالنّسبة الى مقدّمة، ومشروطاً بالنسبة الى أُخرى.

الخامسة: قد يقال: الواجب المُطلَق ويراد منه الإطلاق بالنظر الى اللّفظ، وقد يضاف الى ذلك[١] اقتضاء الحكمة والعدل ذلك أيضاً، وإلّا لزم التّكليف بالمحال، وهذا أخصّ من الأوّل.

وأيضاً النزاع في وجوب مقدّمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ: إفعل، وما في معناه أيضاً، كالإجماع والعقل وغيرهما، وإنْ كان سياق الإستدلال يتفاوت في بعض الموادّ.

السادسة: الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشّرعي، لأنّ الوجوب العقليّ بمعنى توقّف الواجب عليه، وأنّه لابدّ منها في الامتثال ممّا لايريب فيه ذو مُسْكَة[٢].

والمراد من الوجوب الشرعيّ هو الأصليّ[٣] الذي حصل من اللّفظ وثبت من الخطاب قصداً.

وبالجملة، النزاع في أنّ الخطاب بالكون على السّطح، هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد، أو تكليفات وخطاب بأمور أحدها الكون والثاني نصب السّلّم والتدرّج بكلّ درجة درجة وغيرهما؟

---

١) أي الى ذلك النظر أو الى اللّفظ أو الى ذلك الاطلاق. وأما قوله: اقتضاء الحكمة والعدم ذلك أيضاً أي يقتضيان الاطلاق أيضاً كاقتضاء اللّفظ له، فكما أنَّ له عموماً بقرينة الحكمة على ما قرّروه ومنهم صاحب «المعالم» في بحث المحلّى باللّام في نحو: ﴿وأحلّ الله البيع﴾ فكذا لنا اطلاق بقرينتهما. يبقى الكلام في تقرير الاقتضاء بالنسبة الى الأمرين وسيأتي.

٢) أي ذو قوّة عاقلة ورمق.

٣) والمراد من الأصلي هو في مقابل التبعي الذي هو من لوازم المراد غير المقصود من اللّفظ من باب دلالة الاشارة كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل.

ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنّذر واليمين ونحوهما، وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كلّ من المقدّمات وفعلها.

ورُبَّما يقال[١] : انّ القائل بوجوب المقدّمة أيضاً لايقول بترتّب الثواب والعقاب على فعل المقدّمات وتركها، بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة، فلو كانت المقدّمة واجبة شرعاً، فلايجوز أنْ يجتمع مع الحرام.

وفيه: مع أنّه خلاف ما صرّح به بعضهم[٢] أنّ وجوب المقدّمة من باب التوصّل[٣]. والواجب التوصّلي يجتمع مع الحرام، غاية الأمر عدم الثواب حينئذ. وأمّا البطلان، فلا.

نعم؛ يمكن ذلك فيما لو كانت المقدّمة أيضاً من العبادات التوقيفيّة، كالوضوء والغُسل. ولاريب أنّ ذلك حينئذ إنَّما هو من جهة كونها مطلوبة بالذّات، مع جهالة علّة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقّفه عليها، لا من جهة الوجوب الحاصل من إيجاب ذي المقدّمة، فإنَّ الواجب قد يجتمع فيه التوصّليّة والتوقيفيّة بالاعتبارين[٤].

---

١) القائل هو صاحب «الفوائد» على ما نقل.

٢) يعني كون الثمرة في وجوب المقدمة شرعاً هي عدم جواز اجتماعها مع الحرام دون ترتب الثواب على الفعل أو العقاب على الترك خلاف ما صرّح به بعض الاصوليين، فإنّ صاحب «المعالم»: ص ١٧٢ قال في ذكر حجّة القائلين بالوجوب: بأنَّ العقلاء لايرتابون في ذم تارك المقدمة وهو دليل الوجوب. والشيخ البهائي في «زبدته»: ص ٧٩ قال: لنا ذمّ العقلاء العبد المأمور بالكتابة القادر على تحصيل القلم... وقال غيرهما مثلهما.

٣) «المعالم»: ص ١٩٨.

٤) فالوضوء مثلاً باعتبار تعلّق الخطاب به قصداً وكونه مطلوباً بالذّات، وإنْ جهلنا علّة تخصيصه باشتراط الصلاة الواجبة وتوقيفها عليه توقيفي. وباعتبار أنّه يتوصل به الى

←

وممّا يؤيّد ما ذكرنا[١] ، من أنّهم يقولون بثبوت العقاب، استدلالهم في دلالة الأمر بالشيء على النَّهْي عن الضدّ، بأنَّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة فيكون فعله حراماً، فثبت حرمة الضدّ، ويترتّب عليه أحكامه من الفساد وغيره.

فإنَّ القائل بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النَّهْي عن الضدّ، ليس مراده طلب الترك التبعيّ كما سنحقّقه، بل مراده الخطاب الأصلي. ووجه التأييد أنَّ النَّهْي المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقباً.

السابعة: دلالة الالتزام إمّا لفظيّة وإمّا عقليّة.

واللّفظيّة على قسمين: إمّا بيّن بالمعنى الأخصّ، لدلالة صيغة إفعل على الحتم والإلزام عند من يدّعي التبادر فيه كما هو الحق، والمراد بـه دلالة اللّـفظ عـليه، وكونه مقصود اللّافظ أيضاً.

وإمّا بيّن بالمعنى الأعمّ كدلالة الأمر بالشّيء على النَّهْي عن الضدّ العامّ، بمعنى الترك.

فبعد التأمّل في الطرفين والنسبة بينهما، يعرف كون ذلك مقصود المتكلّم أيضاً بذلك الخطاب.

وأمّا العقليّة، فهو أنْ يحكم العقل بعد التأمّل في الخطاب وفي شيء آخر، كون ذلك الشيء لازماً مراداً عند المتكلّم، وإنْ لم يدلّ عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم

← الصلاة توصلي، فعدم اجتماعه مع الحرام، وكونُه باطلاً على تقدير اجتماعه معه إنَّما هو باعتبار كونه توقيفياً لا من جهة كونه توصلياً، وكون وجوبه حاصلاً من إيجاب ذي المقدمة.

١) من أنّ القائلين بوجوب المقدمة يقولون في ثبوت العقاب على ترك المقدمة دون ما ذكره صاحب «الفوائد»، استدلالهم في دلالة الأمر بالشيء عن النهي عن الضدّ... الخ.

يقصده المتكلّم أيضاً بذلك الخطاب، بل ولم يستشعر به[١] أيضاً، كوجوب المقدّمة على ما سنحقّقه، ودلالة الآيتين على أقلّ الحمل[٢] ونحو ذلك. فهذا الحكم وإنْ كان، إنَّما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشّرع، ويقال لذلك إنَّه خطاب حصل بتبعيّة الخطاب الشّرعي، وإنْ كان الحاكم باللّزوم هو العقل. ولايخفى أنَّ هذه الدلالة معتبرة أيضاً محكمة في المسائل، سواء كان من أحكام الوضع، كأقلّ الحمل المستفاد من الآيتين، أو من أحكام الطلب.

وأمّا الوجوب المذكور ـ أي وجوب المقدّمة ـ فلمّا كان هو أيضاً تبعيّاً كأصل الخطاب به، بمعنى أنّه لازم لأجل التوصّل الى ذي المقدّمة، وحكمه حكم الخطابات الأصليّة التوصّلية كإنقاذ الغريق وإطفاء الحريق وغَسل الثوب النجّس للصلاة، فلم يحكم بكونه واجباً أصليّاً ولم يثبت لَه أحكام الواجب الأصلي الذّاتي، فلاعقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي، كما سنشير إليه. ويجتمع مع الحرام لأجل كونه توصّلياً، نظير الإنقاذ والغَسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة، والصلاة في الثّوب الطاهر، ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضاً، بل بفعل الغير أيضاً، فيرجع هذه الدلالة أيضاً الى البيّن بالمعنى الأعمّ، لكن بالنسبة الى المأمور به لا الأمر، نظير توابع الماهيّة في الوجود وغاياتها.

وأمّا القائل بوجوب المقدّمة، فلابدّ أنْ يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصّلي، ويقول بكونه مستفاداً من الخطاب الأصلي، وإلّا فلامعنى للثمرات التي

---

١) المتكلّم بالكلام من حيث إنَّه متكلّم، وهناك من صرّح بأنَّ مقصوده ليس هو خطاب الشارع، إذ لايجوز نسبة عدم الشعور إليه.

٢) من قوله تعالى: ﴿والوالدات يُرضعن أولادهنّ حولين كاملين﴾. وقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وأنّ أقلّ الحمل ستة أشهر.

أخذوها لمحلّ النزاع، فلابدّ لهم من القول بأنّها واجبة في حدّ ذاتها أيضاً، كما أنّها واجبة للوصول الى الغير ليترتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام، وأنْ يكون بالخطاب الأصلي ليترتّب العقاب عليه، وأنّى لهم بإثباتها[١].

ثمّ إنّ هاهنا معنى آخر للاستلزام العقلي، وهو أنّ العقل يحكم بوجوب المقدّمة عند وجوب ذي المقدّمة، يعني أنَّ وجوب أصل الفعل يحصل من الأمر، ووجوب مقدّمته يحصل من العقل وهو من أدلّة الشرع.

فهاهُنَا خطابان أصليّان للشارع تعالى، أحدهما بلسان الرّسول الظاهر، وثانيهما بلسان الرّسول الباطن، والى هذا ينظر استدلالهم الآتي[٢] على إثبات وجوب مطلق المقدّمة.

وأنت خبير بأنَّ ذلك لايتمّ [حين]انفراد كلّ منهما عن الآخر حتّى يثبت الوجوب الذّاتيّ للمقدّمة، فتأمّل.

ولعلّنا نتكلّم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق.

الثامنة: قد أشرنا أنَّ وجوب المقدّمة من التوصّليّات.

والمراد بالواجب التوصّليّ: هو ما علم أنَّ المراد به الوصول الى الغير، وليس هو مطلوباً في ذاته، ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضاً، كغَسل الثوب النّجس للصلاة، وبالإتيان به على الوجه المنهيّ عنه كالغَسل بالماء المغصوب، ونحو ذلك. وهذا هو السرّ في عدم اشتراط النّية فيها، دون الواجبات

---

١) وفي بعض النسخ إفراد ضمير المؤنث أيّ بإثبات تلك الجملة.

٢) وهو قولهم: إنّ العقلاء يذمّون تارك المقدمة... الخ. وقولهم: إنّ المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركه... الخ.

التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء، أو علم أنَّ المراد منها تكميل النفس ورفع الدَّرجة وحصول التقريب، فإنّها لاتصحّ بدون النـيّة لعـدم حـصول الامتثال عُرفاً إلّا بقصد إطاعة الأمر.

إذا عرفت هذا؛ فاعلم أنّ المقدّمة لاتنحصر فيما كان مقدوراً للمكلّف، أو فيما أتى به، أو فيما تفطّنه وكان مستشعراً به. وقد ذكرنا سابقاً أنَّ الواجب بالنسبة الى المقدّمات الغير المقدورة مشروط، وكلامنا هنا في مقدّمات الواجب المطلق، لكن لابدّ أنْ يعلم أنَّه قد يكون الغير المقدور مسقطاً عن المقدور، وفعل الغير نائباً عن فعل المكلَّف، وما لا يتفطّنه ولا يستشعر به أيضاً من المقدّمات، فإنّ من وجب عليه السّعي في تحصيل الماء للوضوء إنْ فاجأه من أعـطاه المـاء، فسـقط عـنه ذلك السّعي، ويكون فعل الغير نائباً عن فعله.

فالمقدّمة هو القدر المشترك بين المقدور وغـيره، والقـدر المشـترك بـينهما مقدور، وثمرة النّزاع إنَّما تحصل فيما كان مقدوراً للمكلّف وفعله.

فالقائل بوجوب المقدّمة، إنَّما يقول بوجوب القدر المشـترك، والكـلام فـي حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة، هو الكلام في مثل حصوله على غَسل الغير ثوبه من دون اطّلاعه.

نعم، إنَّما يثاب على نيّته لو نوى ذلك ثمّ ناب عنه فعل الغير.

فظهر من جميع ذلك، أنَّ الواجب قد يكـون مـطلقاً، وإنْ كـان مـقدّمته قـدر المشترك بين المقدور وغير المقدور، فليكن على ذُكر[1] منك.

---

١) الذُّكْر بضم الذال ذكر بالقلب قال الفراء: الذِّكْرُ بالكسر ما ذكرته بلسانك وأظـهرته والذُكْرُ بالقلب. يقال: ما زال مني على ذُكر اي لم أنسه.

إذا تمهّد لك هذا، فنقول: القول بالوجوب مطلقاً لأكثر الاصوليّين، وبعدمه مطلقاً نقله البيضاوي[١] في «المنهاج» عن بعض الأُصوليّين، والشهيد الثاني ﷺ في «تمهيد القواعد».

وبوجوب الشرط الشرعيّ لابن الحاجب، وبوجوب السّبب دون غيره للواقفيّة[٢]، ونسبه جماعة الى السيّد ﷺ[٣] وهو وهم[٤]، لأنّه جعل الواجب

---

١) البيضاوي: (... ـ ٦٨٥ هـ) عبدالله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير أو أبو سعيد ناصر الدين البيضاوي، نسبة الى البيضاء قرية من أعمال شيراز. فقيه واصولي شافعي، قاضي القضاة وله مصنفات كثيرة منها: «منهاج الوصول الى علم الاصول» وهو مختصر من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الارموي المختصر من المحصول للفخر الرّازي. وهو أي «منهاج الوصول» من مراجع أصول الفقه، وعدّه البعض منهم أحسن مختصر في فنّه. ومن مصنّفاته أيضاً شرح «المحصول في أصول الفقه» لفخرالرّازي، وشرح «المنتخب في أصول الفقه» لفخر الرّازي أيضاً، وشرح «مختصر المنتهى في أصول الفقه» لابن الحاجب وسمّاه «مرصاد الافهام الى مبادئ الأحكام». وتوفي بتبريز في سنة ٦٨٥ وقيل سنة ٦٩١ وقيل في سنة ٧١٩ هـ ودفن هناك بجانب القطب الشيرازي كما أوصى به.

٢) وإليه ذهب الواقفية كما في «المحصول»: ٢/ ٣٧٠.

٣) كالعلامة في «التهذيب»: ص ١١٠، وفي «المعالم»: ص ١٦٥ اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ﷺ وكلامه في «الذريعة» و «الشافي» غير مطابق للحكاية ولكنّه يوهم ذلك في البداية حيث حكى فيهما عن بعض العامة إطلاق القول بأن الأمر بالشئ أمر بما لا يَتمُّ إلا به، وقال: والصحيح أن يقسّم ذلك فنقول: إن كان الذي لا يتمّ ذلك الشئ إلّا به سبباً فالأمر بالمسبَّب يجب أنْ يكون أمراً به وإنْ كان غير سبب وإنّما هو مقدمة للفعل وشرط فيه ـ لم يجب أن يُعقَلَ من مجرّد الأمر أنّه أمر به. راجع «الذريعة»: ص ٨٣.

٤) الوهم بالتحريك بمعنى الغلط. يقال وهِمت بالحساب، بالكسر أي غلطت.

بالنسبة الى السبب مطلقاً، وبالنسبة الى غيره محتملاً للإطلاق والتقييد، فيحكم بوجوب السّبب مطلقاً لعدم احتمال التقييد، ويتوقّف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيداً بالنسبة إليه.

وهذا بعينه قول المشهور في مقدّمات الواجب المُطلَق.

والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقاً.

لنا[١] : الأصل وعدم دلالة الأمر عليه بإحدى من الدّلالات، أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، وأمّا الالتزام فلانتفاء اللّزوم البيّن، وأمّا الغير البيّن فهو أيضاً منتف بالنسبة الى دلالة اللّفظ، إذ لا يقال ـ بعد ملاحظة الخطاب والمقدّمة والنسبة بينهما ـ أنَّ هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح، ولذلك يحكم أهل العرف بأنّ من أتى بالمأمور به، امتثل امتثالاً واحداً، وإنْ أتى بمقدّمات لا تحصى.

وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلّا بعصيان واحد، ولا يحكم العقل والعرف بترتّب المذمّة والعقاب على ترك المقدّمة في نفسها، إذ المذمّة والعقاب إمّا لقبحه، أو لحصول العصيان بتركها، ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحاً بالذّات، ولا يكون ترك مقدّمته قبيحاً بالذّات، وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيّنّا.

نعم، يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتماً بالتّبع، بمعنى أنّه لا يرضى بترك مقدّمة، ولا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيّتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشارة، ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصوداً لِلأَمر مشعوراً به له حتّى يقال إنَّه رُبَّما نأمر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدّمة، فكيف يكون واجباً؟

ألا ترى أنّا نحكم باستفادة كون أقلّ الحمل ستّة أشهر من الآيتين، مع عدم كونه

---

١) وقد ذكرت في «الفصول»: ص ٨٥ وأجاب هناك عليها.

مقصوداً في الآيتين.

والحاصل، أنّه لامانع من استفادة وجوب المقدّمة تبعاً بالمعنى المتقدّم، ولايكون على تركها ذمّ ولا عقاب، بل يكون الذمّ والعقاب على ترك ذي المقدّمة، وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحقّقين(١).

وأمّا المدح والثواب على فعلها، فالتزمه بعض المحقّقين، ونقله عن الغزالي(٢)، ولا غائلة فيه(٣) ظاهراً، إلّا أنّه قول بالاستحباب، وفيه إشكال، إلّا أنْ يقال باندراجه تحت الخبر العامّ فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أُوتيه وإنْ لم يكن كما بلغه(٤). فإنَّه يعمّ جميع أقسام البلوغ حتّى فتوى الفقيه.

احتجّ الأكثرون: بالإجماع، نقله جماعة(٥)، ورُبّما ادّعى بعضهم الضّرورة(٦)

---

١) كالمحقق الخوانساري وأشدّ في الاصرار عليه، نعم نسبه أيضاً الى الغزالي وهو أسبق حتى من الباغنوي الذي صرّح به.

٢) راجع «المستصفى»: ص ٧٣ مسألة ما لا يتم الواجب إلّا به.

٣) أي لاعيب ولا فساد فيها وتعرّض لذلك المحقق الاصفهاني في «هدايته»: ١٠٢/٢.

٤) جاء في كثير من الألفاظ وفي كثير من الكتب الحديثية «كالوافي» ج ٣ ص ٧٢ ب ٤٧ ح ١١ و «الكافي» ج ٢ ص ٨٧ ج ٥ ب ٤٦ ح ٢ و ١.

٥) كما عن السيّد المرتضى في «الذريعة» ٨٣/١ الذي قال: اعلم أنّ كل من تكلّم في هذا الباب أطلق القول بأنّ الأمر بالشيْ هو بعينه أمر. والعلّامة منّا وغير واحد من العامة، منهم الآمدي في «الاحكام»، وإدعاء الاجماع عليه والضرورة، نقله في «هداية المسترشدين»: ١٠٢/٢ وذكر أنّ حكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة.

٦) الظاهر من بعض الحواشي أنَّه الفاضل التوني، ويبدو أنّه ليس له وإنّما ذكر في «الوافية» ص ٢٢١: بأن المتطلع يحصل له ظنّ قوي بوجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، ويظهر أن المقصود المحقق الدواني، وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسي أيضاً كما في «هداية المسترشدين»: ج ٢ ص ١٠٣.

وبأنّ[١] المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، وحينئذ فإنْ بقي التكليف لزم التكليف بالمحال وإلّا لَزم خروج الواجب المُطلَق عن كونه واجباً، وكلاهما باطلان، وأنّ العقلاء يذمّون تارك المقدّمة مطلقاً.

والجواب عن الأوّل: أنَّ الإجماع في المسائل الأُصولية غير ثابت الحجّية، ودعوى بعضهم الضّرورة مع دعوى الجماعة الإجماع يقرب كون مراد الأكثرين أيضاً الوجوب بالمعنى الذي اخترناه، لا الوجوب الأصليّ، لغاية بعده.

وعن الثاني: إنَّا نختار الشقّ الأوّل[٢].

ونجيب أوّلاً: بالنقض بما لو ترك عصياناً على القول بالوجوب، إذ لا مدخليّة في الوجوب في القدرة.

فإنْ قلت: العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه إذا كان السّبب هو المكلَّف، كما فيمن دخل دار قوم غصباً، أو زنى بامرأة، فهو مكلّف بالخروج وعدمه، وإخراج فرجه من فرجها وعدمه.

قلنا: فيما نحن فيه أيضاً صار المكلّف هو سبباً للتكليف بالمحال، لأنّ الفعل كان مقدوراً له أوّلاً فهو بنفسه جعله غير مقدور.

وثانياً: بالحَلّ وهو أنَّ المقدور لا يصير ممتنعاً، إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدّمة لا حال عدم المقدّمة، نظير تكليف الكفّار بالفروع حال الكفر.

وإنْ فرضت الكلام في آخر أوقات الإمكان على ما هو مقتضى جواز الترك، فنلتزم بقاء التكليف أيضاً لعدم استحالة مثل هذا التكليف، لأنه بنفسه تسبّب

---

١) لصاحب «المعالم» فيه ص ١٧١.

٢) أي بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلّف ترك المقدمة.

للتكليف بالمحال وصيّر المقدور ممتنعاً باختياره، ولايستحيل العقل مثل ذلك.

ولايذهب عليك أنَّ هذا الجواب يوهم أنّا نقول بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدّمة، فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب، ويقول: إنَّ ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه؟ وما لايجوز تجويز تركه يكون واجباً.

ولكنّا إنّما قرّرنا هذا الدّليل، والجواب على مذاق القوم.

وأمّا على ما اخترناه وحقّقناه فلايرد ما ذُكر، لأنّا لانقول بجواز تجويز ترك المقدّمة، وإنْ قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدّمة، وإنَّ العقاب إنّما هو على ترك ذي المقدّمة، ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي أيضاً.

وأمّا على مذاق القوم، فقد يجاب عن هذا الإشكال[١]: بأنَّ هذا التجويز إنَّما هو بحكم العقل لا الشرع حتّى يكون سَفَهاً وعَبثاً، وإنّا وإن استقصينا التأمّل في جواز انفكاك حكم العقل هاهنا من الشّرع، فلم نقف على وجه يعتمد عليه[٢].

وقد يوجّه ذلك[٣]؛ بأنَّ أصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لانصّ فيه، وهو بمعزل عن التحقيق، إذ المراد من حكم العقل هنا، إنْ كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشّرع بوجوب ذي المقدّمة، فلااختصاص له بالعقل، وأمّا معه، فلايمكن الحكم للعقل أيضاً، إذ هو من أدلّة الشرع، مع أنّه لايجري فيما يستقلّ بوجوبه العقل كمعرفة الله، ولاقائل بالفرق.

---

١) والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٧.

٢) هذا تعريض على قول صاحب «المعالم» حيث قال: بجواز الحكم العقلي دون الشرعي. هنا يظهر بالتأمل وجه عدم جواز الانفكاك، وانّ العقل أيضاً من أدلّة الشرع، فكما لايجوز تصريح الشارع بجواز الترك، لايجوز تجويز العقل أيضاً.

٣) وهذا اشارة الى ما ذكره المدقق الشيرواني في حاشيته على «المعالم».

وبالجملة، لابدّ من التفرقة بين قول المولى للعبد: كن على السّطح، وأجزت لك أنْ لاتنصب السّلّم، أو لا تصعد، وبين قوله: كن على السّطح، وإنْ لم تكن عليه فأُعاقبك على ترك الكون، ولا أعاقبك على ترك النّصب، ولا على ترك الترقّي على كلّ واحد من الدّرجات، والذي نجوّزه هو الثاني، والذي يرد عليه الاعتراض هو الأوّل.

وعن الثالث؛ منع كون المذمّة على ترك المقدّمة لذاتها، بل إنّما هو لأجل ترك ذي المقدّمة حيث لاينفكّ عن تركها، ولهم حجج أُخرى ضعيفة، أقواها ماذكرنا(١).

حجّة القائلين بوجوب السّبب دون غيره(٢): أمّا في غير السّبب فما مرّ(٣)، وأمّا في السّبب فهو أنّ المسبَّب لايتخلّف عن السّبب وجوداً وعدماً، فالقدرة لاتتعلّق بالمسبِّب، بل القدرة على المسبّب، باعتبار القدرة على السّبب لابحسب ذاته، فالخطاب الشرعيّ وإنْ تعلّق على الظاهر بالمسبِّب إلّا أنّه يجب صرفه بالتأويل الى السّبب، إذ لاتكليف إلّا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلّف المكلّف كان تكليفاً بإيجاد سببه، لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بالمسبّب عن هذه الحيثيّة،

---

١) أي أقوى الحجج مطلقاً، ومن جملة تلك الحجج انّ العقل يحكم بالوجوب وهو من أدلّة الشرع أيضاً فثبت الوجوب الشرعي. والجواب: أنّه لايثبت به إلّا الوجوب التبعي وهو مما لاينكر ولانسلّم ترتب العقاب بترك مثل ذلك الواجب بنفسه غير العقاب المترتب على نفس الواجب كما هو محلّ النزاع، بل القدر المسلّم من العقاب إنّما هو على ترك ذي المقدمة فقط كما لايخفى.

٢) راجع ما قرّره السيّد في «الذريعة»: ١/٨٢.

٣) من أدلّة النفي.

بخلاف ما إذا كانت المقدّمة شرطاً للواجب غير مستلزم إيّاه، كالطهارة للصلاة والمشي للحج، فإنَّ الواجب هاهنا يتعلّق به القدرة بحسب ذاته، فلا يلزم أنْ يكون إيجابه إيجاباً للمقدّمة.

وحاصله، أنّ المسبَّب لاينفكّ عن السّبب قطعاً، ووجوده واجب حينئذ ويمتنع عند عدمه، فالتكليف بالمسبّب إمّا تكليف بإيجاد الموجود أو الممتنع، وكلاهما محال فلايصحّ تعلّق التكليف به، فالتكليف متعلّق بالسّبب.

وجوابه: أنَّ المقدور لا يصير ممتنعاً، فإنّ الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، وكذلك الامتناع بالاختيار[1].

وبالجملة، المسبّب مقدور وإنْ كان بواسطة السّبب، ولذلك[2] ذهب المحقّقون الى جواز كون المطلوب بالأوامر هو المفهومات الكلّيّة وإنْ لم يمكن وجودها إلّا في ضمن الفرد، مع أنّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشّى في الشروط أيضاً.

وقد يورد عليه أيضاً[3]: بأنّ ذلك مستلزم لارتفاع التكليف، إذ كلّ سبب مسبّب أيضاً، لاحتياج الممكن الى المؤثّر حتى ينتهي الى الواجب.

وقد يجاب[4]: بأنّ المراد بالمسبّب هاهنا ماله واسطة مقدورة بينه وبين

---

١) يعني أنّ الذي ذكرت من أنّ التكليف بإيجاد الموجود والممتنع محال وهو على اطلاقه غير مسلّم، لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وكذلك الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

٢) أي ولأجل أنَّ المسبب مقدور ولو بواسطة.

٣) أي على احتجاج القائلين بوجوب السبب دون غيره، وهذا الايراد نقل عن سلطان العلماء.

٤) وهذا الجواب أيضاً من المورد السلطان في حاشيته على «المعالم»: ص ٢٨١.

المكلّف، لا كلّ ما له علّة، وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة، والشّبهة المشهورة لايعتنى بها في مقابلة البديهة.

وما يقال[١] : إنّ النزاع في السّبب قليل الجدوى لأنّ تعليق الأمر بالمسبّب نادر، بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً.

ففيه مالا يخفى، إذ التعليق بالمسبّبات أيضاً كثير إنْ لم نقل بكونه أكثر، كالأمر بالكفّارة، والأمر بالعتق ونحوهما، فإنَّ الصيغة سبب العتق، والعتق سبب الكفّارة، ولاحظ تعلّق التكاليف بالكلّيات مع أنَّ الفرد إنّما هو السّبب لوجود الكلّي.

فالحاصل، أنَّ المختار عدم دلالة الأمر بالمسبّب على وجوب السّبب كغيره من المقدّمات بدلالة ما قدّمنا سابقاً، نعم يمكن أنْ يقال: إنَّ الأمر بالمسبّب أمر بالسّبب إذا كان المسبّب فعل الغير، ومثل الأمر بالإحراق فإنّه حقيقة أمر بإلقاء الحشيش في النار مثلاً، لأنّ الإحراق إنَّما هو فعل النّار، ولكنّ الظاهر أنّ المراد بالإحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلّف من المبادئ المستلزمة للإحراق مجازاً، لا أنْ يكون نفس الإحراق مأموراً ويكون دالاًّ على وجوب السّبب باللّزوم العقلي من جهة استحالة حصول الإحراق عنه، وهذا هو مقتضى استدلال المستدلّ أيضاً، فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الأصل ومحلّ النزاع، فإنّ الظاهر أنّ من يقول بدلالة الأمر على وجوب السّبب، لايقول بدلالته عليه مطابقة، فالأمر حقيقةً إنَّما يوجّه هناك الى السّبب مطابقة وإنْ كان باللّفظ المجازيّ، فافهم ذلك فإنّه دقيق.

---

١) وهو للشيخ حسن في «المعالم»: ص ١٧٠.

ثمّ إنَّ ما ذكرنا[١] مبنيّ على أنْ لا يكون الأفعال التوليديّة[٢] مستندة الى العلّة الأُولى حقيقة، وإلّا فلامانع من إسناد الإحراق الى المخاطب، كما في أمر الملك أحد أُمرائه بفتح البلاد، فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الأمر بالمسبّب مستلزماً للأمر بالسّبب بعنوان اللّزوم العقلي لا الدّلالة المجازية المطابقية، ولكنّ ظاهر كلام المستدلّ هو المعنى الثاني، فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السّبب وغيره من المقدّمات، ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه.

حجّة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي[٣]: أنّه لو لم يكن واجباً، لم يكن شرطاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّه لو لم يجب لجاز تركه، وحينئذ فإمّا أنْ يكون الآتي بالمشروط آتياً بتمام المأمور به أم لا[٤]، والثاني باطل، لأنَّ المفروض أنّ المأمور به منحصر في المشروط، فيلزم تماميّة المأمور به بدون الشرط، فيلزم عدم توقّفه على الشّرط، هذا خلف.

وأمّا بطلان التالي فواضح[٥].

والدّليل على عدم الوجوب في غيره يظهر ممّا تقدم.

---

١) وهو قوله: ولكن الظاهر انّ المراد بالاحراق.. الخ قوله: في أمر الملك، وأنت خبير بأنَّ الأمر بالاحراق، وأمر الملك أحد أمرائه بفتح البلاد فرقاً ظاهراً، إذ في الأوّل إسناد الفعل الى المخاطب على سبيل الحقيقة، وفي الثاني الى الأمر على سبيل المجاز كما ذكرنا سابقاً.

٢) التوليدية عبارة عن أنْ يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر.

٣) راجع «المعالم»: ص ١٧١، وراجع «المنتهى»: ص ٣٦، وشرح العضد: ١/ ٩٠.

٤) لا آتياً بتمام المأمور به.

٥) لأنّه خلاف المفروض.

والجواب: اختيار الشقّ الثاني، وأنَّ عدم الإتيان بتمام المأمور به لا يلزم أنْ يكون من جهة عدم الإتيان ببعض المأمور به[١] بل يجوز أنْ يكون لفوات وصف من أوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه، وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً أوّل الكلام، وسيجيء بيان أنَّ علّة الحرام ليست بحرام كما تقدّم أنَّ سبب الواجب ليس بواجب.

ومن هذا يندفع ما قيل[٢] ، انّ الواجب هو الصلاة المتّصفة بكونها صادرة عن المتطهّر، فالأركان المخصوصة مع الطهارة حينئذ يكون سبباً لإيجاد الهيئة المحصّلة لحقيقة المأمور به، فيكون واجباً لكونه سبباً، مع أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا أنّ الجزء يجب بوجوب الكلّ، وسيجئ الكلام فيه.

وتحقيق المقام هو ما تقدّم من إثبات الوجوب الحتميّ التبعيّ، ولكنّه ليس بمحلّ النزاع في شيء، ثمّ إنّ سوق هذه الحجّة يجري في غير الشَّرط الشرعي من المقدّمات العقليّة والعادية أيضاً، ولا اختصاص لها بالشّرط الشرعيّ والجواب، الجواب.

---

١) بأنْ يتعدّد متعلّق الأمر، بأنْ قال مثلاً: معنى صلِّ، أقم الصلاة وتوضئ.

٢) أي في مقام إثبات الوجوب للشرط بإرجاعه الى السّبب، ونسب هذا القول الى الفاضل السبزواري.

تنبيهات

الأوّل:

ربّما يتوهم[١] أنّه لاخلاف في وجوب المقدّمة إذا كانت المقدّمة هو إتيان أمور يحصل الواجب في ضمنها، كالصّلاة الى أكثر من جانب، والإتيان بالظهر والجمعة معاً عند من اشتبه عليه المسألة وأوجب الاحتياط ونحو ذلك، لأنّه عين الإتيان بالواجب، بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلاة الى أربع جهات.

وفيه ما [لا] يخفى على المتأمل، سيّما بعدما بيّنّا من معنى الوجوب، وثمرة النزاع والإجماع المتوهّم ممنوع.

وأمّا الكلام في النصّ الوارد في بعض هذه الموارد، فنحن أيضاً لانتحاشى عن القول بالوجوب هناك، ولا اختصاص به بهذا المورد، بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء إذا لوحظ وجوبه المستفاد من النصّ، إذ الوجوب فيهما الحاصل من النصّ عليه هو الوجوب الغيري، والفرق بين المنصوص وغير المنصوص إنّما يحصل في كون الخطاب به أصليّاً أو تبعيّاً، فوجوب سائر المقدّمات تبعيّ، ووجوب مثل ذلك أَصليّ.

ولايذهب عليك أنَّ ما ذكرنا هنا لاينافي ما سبق منّا من منع وجوب الشرط الشرعيّ من المقدّمات، إذ الشرطيّة غير الوجوب كما هو مصرّح به في كلام الأعلام، مع أنّ ما تقدّم من الكلام إنّما هو في الوجوب المستفاد من إيجاب نفس الواجب[٢] ، وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء أيضاً.

---

١) هذا التوهم للفاضل التوني في «الوافية»: ص ٢٢١.

٢) أي من ايجاب ذي المقدمة.

والحاصل، انَّا نقول بِأنَّ الأمر بالصلاة ليس أمراً بالوضوء، وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطاً من قبل الشَّارع، ولا كونه مأموراً بـه بـخطاب عـلى حـدة، بـل لانضائق[1] في ترتّب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الأَمر به، وإنْ كان وجوبه المعتبر كما هو مدلول أصل لفظ الأمر، ومصرّح به في كلام جماعة من المحقّقين، ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلّق به الوجوب على حدة، المحقّق الشيرازي[2] في حاشية «العضدي».

الثاني:

صرّح جماعة بوجوب التروك المستلزمة للترك الواجب، كالمطلّقة المشتبهة فيما بين الأَربع أو أقلّ، والدينار المحرّم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدّمة.

والذي يترجّح في النظر هو عدم الوجـوب، وإنْ قـلنا بـوجوب المـقدّمة، إذ الواجب إنّما هو الاجتناب عمّا علم حرمته، لا عن الحرام النفس الأمري، لعـدم الدّليل على ذلك، والأصل والأخبار المعتبرة[3] يساعدنا.

وكيف ما كان، فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع، وأمّا إذا بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام، فلانجوّزه.

وتمام التحقيق في ذلك سيجئ إنْ شاء الله تعالى في أواخر الكتاب.

---

١) هذا مبني على كون وجوب الوضؤ اصطلاحياً كذا نقل من «التوضيح» في الحاشية.

٢) وهو الملا ميرزا جان الشيرازي أو العلّامة قطب الدين الشيرازي، والظاهر هـو الأوّل على ما نقل في الحاشية.

٣) أي اصل البراءة والاستصحاب والأخبار المعتبرة كقوله عليه السلام: الناس في سعة مـما لم يعلموا، وحديث الرّفع ونحوهما من الأخبار التي تفيد البراءة والتي تساعدنا في هذا المجال.

الثالث:

الظاهر أنّ الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه، كالكلام في سائر مقدّماته، والقدر المسلّم من الدلالة هو التبعيّ إلّا أنْ ينصّ عليه بالخصوص بعنوان الوجوب، كما مرّ في حكم المقدّمة الخارجة. وربّما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمّناً، وهو ممنوع[١].

وقد جعل العلّامة[٢] من فروع المسألة الصلاة في الدار المغصوبة، من جهة أنّ الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب، فلايجوز أنْ يكون منهيّاً عنه.

---

١) أي إدعاء عدم الخلاف ممنوع إذ الخلاف فيه كسائر المقدمات موجود.

٢) كما نقل عن العلاّمة في «التهذيب»: ص ١١٠.

قانون

الحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النَّهْي عن ضدّه الخاصّ مطلقاً[١].

وأمّا الضدّ العامّ فيقتضيه التزاماً[٢]. وتوضيح المقصد يقتضي رسم مقدّمات.

الأُولى:

الضدّ الخاصّ للمأمور به هو كلّ واحد من الأُمور الوجوديّة المضادّة له عقلاً أو شرعاً[٣].

وأمّا العامّ فقد يطلق على أحد الأضداد الوجوديّة لابعينه، وهو يرجع الى الأوّل، وقد يطلق على الترك إمّا بجعله عبارة عن الكفّ، أو مجازاً للمناسبة والمجاورة، والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني[٤].

الثانية:

انَّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدّين في محلّ واحد[٥]. فوجود أحدهما يتوقّف على انتفاء الآخر عقلاً، فالتوقّف عقليّ

---

١) أي لا مطابقة ولاتضمناً ولا التزاماً.

٢) أي التزاماً بيّناً بالمعنى الأعم.

٣) المضاد العقلي كالقيام بالنسبة الى القعود والنوم بالنسبة الى اليقظة وأمثالهما، والمضاد الشرعي كإزالة النجاسة بالنسبة الى الصلاة ونحوها، فإنَّ كون أحدهما ضداً للآخر شرعي لاعقلي لإمكان اجتماعهما عقلاً.

٤) وهو الضد العام بمعنى الترك لا المعنى الأوّل من الضد العام، وهو أحد الأضداد الوجودية لابعينه.

٥) كما حقّقه المدقق الشيرواني رداً على بعض المحققين.

وإنْ كان الضدّ شرعيّاً، إذ المراد بعد فرضه ضدّاً[١]. وقد أغرب بعض المحقّقين[٢] فأنكر كونه مقدّمة وقال: إنّه من المقارنات الاتّفاقيّة، فلو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، فكون فعل الضدّ مقدّمة لترك ضدّه أولى بالإذعان، ولمّا كان منشأ توهّم التوقّف هو المقارنة الاتّفاقية، حصل ذلك الاشتباه في المقامين، مع أنّه محال.

وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي[٣] الآتية، فإنَّه جعل فعل المباح

---

١) مثلاً خياطة الثوب، وإنْ لم يكن ضداً لفعل الصلاة شرعاً لكونها مشتملة على فعل كثير وهو مناف للإتيان بالصلاة، والامتثال بها يكون تركها حينئذ ما يتوقف عليه فعل الصلاة عقلاً، لظهور انّ العقل يمنع إرادة الصلاة مع الاشتغال بالخياطة التي تركها من مقدماتها شرعاً، فالتوقف عقلي وإنْ كان الضد شرعيّاً.

٢) المراد به هو سلطان العلماء في حاشيته على شرح «المختصر» على ما نقله ميرزا حبيب الله الرشتي في «بدائع الأفكار»: ص ٣٧٥، وأشار السلطان بذلك في حاشيته على «المعالم»: ص ٩٤ (طبعة كتابفروشي داوري ـ قم) أيضاً، وبمثل نظره الشيخ البهائي في «الزبدة»: ص ٨٢ والكاظمي، وكذلك الحاجبي الذي هو من قبلهم.

٣) عبدالله الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ) أحد أئمة الاعتزال ورأس طائفة منهم تسمى الكعبية. له آراء في علم الكلام انفرد بها وقد اعتاد الأصوليين على ذكر وايراد نظريته المتعلّقة بالمباح وهي نظرية اختلفت عبارات الاصوليين في تصويرها على ثلاثة أوجه: أحدها: انّ كل فعل يوصف بأنّه مباح عند النظر إليه بانفراده يكون واجباً باعتبار انّه ترك به الحرام. ثانيها: انّ المباح مأمور به بناء على انّه حسن، فيحسن ان يطلبه الطالب لحسنه. ثالثها: انّ المباح من أضداد الحرام، فيكون مأموراً به بناءً على انّ النهي عن الشيئ أمر بضده. وغاية ما يرومه الكعبي في نظريّته هذه هي الإفضاء الى اثبات كون المباح غير موجود في الأحكام الشرعية، بل المباح من قسم الواجب. وقد اثارت هذه النظرية الكعبية مناقشات وردود مختلفة، وكلّها تتضمّن في محتواها توجيه حكم المباح غير هذا التوجيه الذي أبداه الكعبي وسار عليه.

مقدّمة لترك الحرام[١] . يعني أنّه لمّا قارن ترك الحرام لفعل المباح، فتوهّم أنّ المباح مقدّمة له، فكما انّ ذلك باطل لأنّه من باب محض الاتّفاق، فكذا فيما نحن فيه.

وأنت خبير بأنّ الفرق بينهما في كمال الوضوح، فإنّ ترك الحرام قد يتخلّف عن جميع الأفعال مع وجود الصّارف، ومع عدم التخلّف فلايتوقّف عليه غالباً، بخلاف فعل المأمور به فإنّه لايمكنه التخلّف أبداً.

وقوله: مع أنّه محال، الظاهر أنّه أراد منه لزوم الدّور، وهو أغرب من سابقه[٢] لأنّ المقامين متغايران. وإن أراد أنّ ترك الضدّ كما أنّه مقدّمة لفعل الضدّ الآخر على ما قلت، ففعل الضدّ الآخر أيضاً علّة لترك هذا الضد.

ففيه: أنّ في هذا الكلام اشتباه التوقّف بالاستلزام، فإنّ ترك أحد الضدّين لايتوقّف على فعل الضدّ الآخر، لجواز خلوّ المكلّف عنهما جميعاً.

نعم، فعل الضدّ الآخر يستلزم ترك الآخر، وأين هذا من التوقّف.

والظاهر، أنّ منشأ توهّمه النظر إلى أنّ ترك الضدّ يتخلّف غالباً من فعل ضدّه، فحسب من ذلك انّه لامدخليّة لترك الضدّ في فعل ضدّه، وحسب أنّ مقدّمة الشيء

---

١) «المنخول»: ص ١١٦، «الإحكام»: ١/١٠٧، «المنتهى»: ص ٤٠، ونسب الغزالي في «المستصفى» هذا القول إلى البلخي.

٢) لأنّه مغالطة محضة لاختلاف طرفي التوقف ومعه لايلزم دور أصلاً، فإنّ التوقف الذي فيما نحن فيه هو توقف الصلاة على ترك الأكل مثلاً، والتوقف الذي هو الأولى بالإذعان الذي يلزم منه شبهة الكعبي هو توقف ترك شرب الخمر على فعل مباح كالأكل مثلاً فأين الدّور. وهذا معنى قوله: لأنّ المقامين متغايران. وبهذا التقرير يندفع شبهة التكرار بين هذه الفقرة وما بعدها.

هي ما يتوقّف عليه الفعل في نظر المكلّف مع تفطّنه بكونه ممّا يتوقّف عليه، وأمّا مع وجود الصّارف عن المكلّف به وعدم حصوله في الخارج، فلايتحقّق واجب في الخارج حتّى يتحقّق توقّف.

ثمّ طرد الكلام غفلة إلى حال الاشتغال والتفطّن، وأنكر التوقّف هنا أيضاً.

وأنت خبير بأنَّ عدم تفطّن المكلّف بالتوقّف لايوجب عدم التوقّف في نفس الأمر.

والثاني: إنّما هو معنى ما لايتمّ إلّا به لا الأوّل، مع أنّ هذا الكلام يجري في سائر المقدّمات أيضاً.

فإن قلت: إذا ترك الواجب لصارف عنه، فينتفي الواجب، فما معنى وجوب المقدّمة مع أنّ وجوبه للتوصّل الى الواجب، فإذا كان معنى المقدّمة هو ما يتوقّف عليه الواجب في نفس الأمر، سواء تفطّن به المكلّف أم لا، وسواء أتى بالواجب أم لا، فكيف يصحّ لك الحكم بالوجوب شرعاً حينئذ، كما هو مقتضى القول بوجوب المقدّمة على ما ذكرت؟

قلت: علم الأمر بعدم الامتثال لايؤثّر في قدرة المكلّف، وإلّا لزم الجبر، وتوهّم كون الخطاب[١] بالمقدّمة حينئذ قبيحاً، لأنّ مع عدم الواجب لامعنى لطلب المقدّمة، لأنّها ليست مطلوبة في نفسها، ومع وجود الصارف لايمكن صدوره، مدفوع بالنقض بأصل الواجب أوّلاً، وبمنع امتناع الواجب ثانياً[٢]، وبأنّ التكليف

---

١) هذا مبتدأ وخبره قوله الآتي: مدفوع.

٢) لما مرّ من أنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، فإذا لم يكن الواجب ممتنعاً لايقبح طلب مقدمته.

للامتحان ثالثاً[١] . فاللّازم على القائل بوجوب المقدّمة القول بالعقاب على ترك المقدّمات، التي لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج، وفي نظر المكلّف لايضرّ، وهذا من أفصح[٢] ما يلزم القائل بوجوب المقدّمة، فإنّ إجراء أحكام الواجب على تلك المقدّمات أصعب شيء. فمن كان عليه أداء دَين مع المطالبة، وكان له صارف عن أدائه، يلزمه عدم صحّة عباداته من أوّل العمر الى آخره. غاية ما في الباب، أنّه لايترتّب ثواب على ترك الضدّ لو لم يتفطّن المكلّف له في صورة الامتثال بالمأمور به، لو قلنا بأنّ الامتثال بالنّهي إنّما يكون بالكفّ لا بنفس أنْ لايفعل، وذلك مع أنّه غير مسلّم ـ كما سيجئ ـ لاينفي ترتّب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدّمة.

الثالثة:

المباح يجوز تركه، خلافاً للكعبي، فإنّه قال بوجوب المباح، والمنقول عنه مشتبه المقصود، فقد يقال: إنّ مراده أنّ كلّ ما هو مباح عند الجمهور، فهو واجب عنده، لاغير[٣] ، وقد يقال: إنّ مراده أنّ كلّ ما كان مباحاً بالذّات فهو واجب بالعرض، وعلى أيّ التقديرين فالنزاع معنويّ والمنقول عنه في دليله وجهان:

أحدهما: أنَّ ترك الحرام واجب، وهو متلازم الوجود مع فعل من الأفعال، فكلّ ما يقارنه فهو واجب، لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم.

---

١) فربما هو للإتيان بالمقدمات دون الأصل الواجب للإمتحان كما في ذبح النبي إبراهيم لولده اسماعيل عليهما السلام.

٢) وهو لزوم القول بالعقاب على ترك المقدمات.

٣) أي ليس غير واجب ولو بالاعتبار.

وثانيهما: أنَّه لا يتمّ ترك الحرام إلّا بإتيان فعل من الأفعال، وهو واجب، فذلك الفعل أيضاً واجب، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب.

والجواب عن الأوّل: منع ذلك، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدّين في محلّ واحد لا في المتقارنين في الوجود، إلّا في العلّة والمعلول عند بعضهم(١).

وامّا الثاني: فأُجيب عنه بوجوه:

الاوّل: أنّ هذا لا يختصّ بالمباح فقد يتمّ بالواجب.

وفيه: أنّه لا يرفع الإشكال، لأنه يقول حينئذ بكونه أحد افراد الواجب المخيّر.

والثاني: منع وجوب المقدّمة.

والتحقيق في الجواب إنّ ذلك ليس بمقدّمة مطلقاً، إذ الصارف يكف في ترك الحرام.

نعم، لو تحقق فرض لا يمكن التخلّص إلّا بإتيان شيء، فنقول بوجوبه إنْ قلنا بوجوب المقدّمة، وذلك لا يثبت الكليّة المدّعاة خصوصاً إن قلنا بأنّ المراد من ترك الحرام هو نفس أنْ لا يفعل فإنّه يحصل غالباً ولا يحتاج الى شيء أصلاً، بل وقد يكون المكلّف حينئذ خالياً عن كل فعل إنْ قلنا ببقاء الأكوان(٢)، وعدم

---

١) ومن قوله: عند بعضهم نشعر بأنّه ليس مختاره، فإنّ وجوب المعلول عنده مما لا يدلّ على وجوب علّته، غاية الأمر وجوبها كسائر المقدمات تبعي وهو ليس مما يترتب عليه ثمرة الوجوب الشرعي. هذا ولعلّ مراده من ذلك البعض هو صاحب «المعالم». راجع ص ١٩٠ وما بعدها فيه.

٢) قال في الحاشية: إنّ المتكلّمين بعد اتفاقهم على أنّ الجسم لا يمكن خلوّه عن كونين من الأكوان، اختلفوا في أنّ الأكوان هل هي باقية بعد وجودها أم لا، بمعنى أنّ السّكون الطويل مثلاً الغير المتخلّل بالحركة هل هو سكونات عديدة لابد أنْ يوجد السكون في ←

إحتياج الباقي الى المؤثّر، فكذلك إن قلنا بكونه[١] الكفّ، إذ كثيراً ما لا يتصوّر فعل الحرام حتى يجب الكفّ عنه فحينئذ لايكـون المبـاح أحـد أفـراد الواجب المخيّر أيضاً، اللهمّ إلّا أنْ يقال بالنظر الى ما حقّقناه سابقاً في مقدّمات القـانون السّابق من انّ المقدمات قد تكون غير مقدورات، وانّه قد يقوم غير المقدور مقام

← كل آن من ذلك للزمان الطويل إيجاداً بعد إيجاد أم هو سكون واحد يبقى بعد إيجاده أوّلاً ولايحتاج الى الإيجاد ثانياً. وعلى القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثّر ومبق في كل آنٍ من ذلك الزّمان الطويل فيحصل في كل آن تأثير، أم الموجود بعد إيجاده لايحتاج الى العلّة المبقية كما لايحتاج الى العلّة الموجدة، بل تكون العلّة الموجدة هي المبقية، وقد علم من ذلك أيضاً أنّ الأقوال في الأكوان ثلاثة: أحدها أنّها باقية والباقي في بقائه لايحتاج الى المؤثر. وثانيها: أنّها باقية ولكن الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثّر. وثالثها: أنّها غير باقية، بلّ يتجدّد آناً فآناً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه على القول الأوّل يمكن خلوّ الجسم عن كلّ فعل بناء على أنّ الفعل هو التأثير، فعلى هذا لايكون السّكون فعلاً فينحصر الباعث على ترك الحـرام حينئذ في الصارف، فلايتم قول الكعبي حينئذ. وأما على القولين الأخيرَين فلايخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات، بلّ هو في كل آنٍ إمّا موجد للشيء كما على القول الأخير أو مبق له، وإبقاء الكون أيضاً فعل كما على القول الوسط، فيكون الفعل على القولين مقدمة للحرام، فيتمّ قول الكعبي حينئذ. ثم أعلم انّ المشهور من الأكوان هو الأربعة أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسّكون، والتخصيص بهذه الأربـعة إمّا من جهة إرجاع البواقي من العلم والجهل والنوم واليقظة وغيرها الى هذه الأربعة ولو بتكلّف أو من جهة اشتهارها.

١) يعني كما قلنا انّ المباح لايكون مقدمة لترك الحرام في الصورة السّابقة، وهي جعل الترك بمعنى نفس لايفعل، كذلكِ لو جعلناه بمعنى الكفّ الذي يعتبر فيه التـفطن، إذ كثيراً ما لا يتصوّر فعل الحرام، فلايكون الكفّ عنه واجباً، فلايكون المباح مقدمة له لعدم وجود ذي المقدمة وهو الكفّ عن الحرام، هذا كما في الحاشية.

المقدور انّ المباح أحد أفراد الواجب المخيّر، ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر أفراده بعض الأمور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك. فالصّارف ايضاً من أحد أفراد الواجب المخيّر لو كان هو ترك الإرادة بالاختيار، ومن جملة ما يقوم مقام تلك الأفراد لو كان شيئاً خارجاً عن الاختيار.

وأنت خبير بأنّ هذا في الحقيقة تخيير بين الأمور المقدورة، والغير المقدورات مسقطات لها لا أنّه تخيّير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهّم، مع أنّا لو سلّمنا التخيير مطلقاً فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخيّر بهذا المعنى، ولكن ليس هذا مراد الكعبيّ.

وأمّا ما ذكره المحقّق السّابق الذِكر[١]، من أنّه لامدخليّة للمباح في ترك الحرام أصلا ومطلقاً[٢]، وأنّه من مقارناته الاتفاقية مطلقاً.

ففيه ما فيه، إذ كثيراً ما نجد من أنفسنا توقّف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام، ولا يمكن إنكاره.

وأطلنا الكلام في إبطال توهّمه وتوضيحه فيما علّقناه على «تهذيب» العلاّمة.

الرابعة:

موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيّقاً والضدّ موسّعاً[٣]، ولو كانا موسّعين[٤] فلا نزاع، وأما لو كانا مضيّقين[٥] فيلاحظ ما هو الأهم.

---

١) وهو سلطان العلماء في دفعه لشبهة الكعبي.

٢) أي في جميع حالات المكلّف، وكذا معنى الاطلاق في قوله: من المقارنات الاتفاقيّة.

٣) كإزالة النجاسة عن المسجد مع صلاة الظهر مثلاً في أوّل الوقت.

٤) كصلاة النذر المطلق مع صلاة الظهر مثلاً في أوّل الوقت.

٥) كإزالة النجاسة عن المسجد مع صلاة الظهر مثلاً في آخر الوقت.

وقد يفصّل بأنَّ الفعلين إمّا كلاهما من حقّ الله أو حق الناس أو مختلفان، وعلى التقديرات إمّا معاً موسّعان أو مضيّقان أو مختلفان[١]، فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقاً، ومع سعتهما التخيير مطلقاً.

وأمّا الثاني، فمع إتحاد الحقيقة التخيير مطلقاً، إلّا إذا كان أحدهما أهم في نظر الشّارع كحفظ بيضة الإسلام، ومع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس إلّا مع الأهميّة.

إذا تمهّد هذا فنقول:

يكثر النزاع في اقتضاء الأمر بالشيء النّهي عن ضدّه بكل من المعنيين وعدمه، وفي كيفيّة الإقتضاء بالعينية أو التضمن أو الإستلزام اللّفظي أو العقلي.

ولمّا كان بعض الخلافات والأقوال في المسألة في غاية السّخافة فنقتصر

---

١) فبلغ مجموع الصّور إلى عشرة، ثلاثة من الموسّعَين وثلاثة من المضيّقَين وأربعة من المختلفَين. أما الثلاثة الأولى أي الحاصلة من الموسّعَين فأحدهما: أنْ يكون الفعلان كلاهما حق الله كصلاة النذر المطلق مع صلاة الظهر في أوّل وقتها. وثانيها: أنْ يكون كلاهما حق الناس كأداء الدَّينَين الموسَّعين. وثالثها: أنْ يكون أحدها حق الله والآخر حق الناس كصلاة النّذر المطلق وأداء الدّين الموسّع، وأما الثلاثة الثانية أي الحاصلة من المضيّقَين، فأحدها: أن يكون كلا الفعلين حق الله كإزالة النجاسة عن المسجد وصلاة الظهر في آخر الوقت. وثانيها: أنْ يكون كلاهما حق الناس كإنقاذ الغريق وأداء الدَّين المعجّل مع مطالبة الدّائن. وثالثها: أنْ يكون أحدهما حق الله والآخر حق الناس كأداء الدّين المضيّق وصلاة الظهر في آخر وقتها. وأما الأربعة الحاصلة من المختلفَين فأحدها: أنْ يكون كلاهما حق الله مع تضييق أحدهما وتوسيع الآخر كتطهير المسجد وصلاة الظهر في أوّل وقتها: وثانيها: أنْ يكون كلاهما حق الناس كذلك كإنقاذ الغريق وأداء الدَّين الموسّع، وثالثها: أنْ يكون حق الله مضيَّقاً وحق الناس موسَّعاً كإزالة النجاسة عن المسجد وأداء الدَّين الموسّع، ورابعها: عكس الثالث كأداء الدَّين المعجّل وصلاة الظهر في أوّل الوقت، هذا كما في الحاشية.

الكلام في بيان مقامين:

الاوّل: الأقوى أنَّ الامر بالشيء يقتضي النّهي عن ترك المأمور به التزاماً لا تضمّناً كما توهّم بعضهم(١)، إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الأمر، فإنَّ معنى افعل هو الطّلب الحتمي الجازم، ويلزمه إذا صدر عن الشّارع ترتب العقاب على تركه والممنوعيّة عنه، فالمنع عن التّرك لو سلّم كونه جزء معنى الوجوب لايلزم منه كون جزء معنى افعل كما توهم.

وبتذكّر ما أسلفنا في مباحث دلالة الصّيغة على الوجوب تتبصّر هنا، فالصيغة تدلّ عليه إلتزاماً بيّناً بالمعنى الأعمّ. والقول بالعدم منقول عن السـيّد ﵀ وبـعض العامّة محتجاً: بأنَّ الآمر قد يكون غافلاً فلايتحقّق النّهي.

وفيه: أنَّ الغفلة مطلقاً حتى إجمالاً ممنوع وهو يكفي، ولذلك قلنا بكون اللّزوم بيّنا بالمعنى الأعم مع أنّ القصد غير معتبر في الدّلالة كما في دلالة الإشارة، ولكن ذلك خارج عن محل النزاع. وكما أنّ القول بالعينيّة في الضدّ الخاصّ إفراط فهذا القول تفريط، ولا ثمرة في هذا النزاع(٢).

الثاني: الحق عدم دلالة الأمر بالشّيء على النّهي عن الضدّ الخاص، والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللّفظية، ومن يظهر منه الالتزامية العقليّة.

لنا: أنّه لادلالة لقولنا: أزل النجاسة عن المسجد، على قولنا: لاتصلّ، ونـحوه بإحدى من الدّلالات الثلاث.

---

١) كما توهّم بعضهم باقتضائه تضمناً كصاحب «المعالم» فيه ص ١٧٤.

٢) يعني كون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده العام بمعنى الترك مما لا يثمر فـي شيء من الأحكام أصلاً، إذ لا يقتضي سوى وجوب الواجب النفسي الذي هو أصل مفاد الكلام، ولايثبت منه حكم شيء آخر كما هو محلّ نزاع الأصوليين كما لا يخفى.

أمّا المطابقة فظاهر وكذا التضمّن، وقد مرّ ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى.

وأمّا الالتزام فاللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ فيه منتف كما هو ظاهر، ولم يدّعه الخصم أيضاً كما يظهر من أدلّتهم الآتية.

وأمّا البيّن بالمعنى الأعمّ فأيضاً غير موجود، لأنّه لايلزم من تصوّر الأمر وتصوّر الضدّ والنسبة بينهما كون الآمر قاصداً حرمة الضدّ، وسنبطل ما تثبّت به الخصم في ذلك.

نعم يدلّ عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الإشارة، ولكن ذلك ليس ممّا يثمر فيما نحن فيه، فإنّ ترك الضدّ من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعي، والوجوب التبعي لايفيد إلا أنّ ترك الضّد مطلوب الأمر تبعا، بمعنى أنّ المقصود بالّذات هو الإتيان بالمأمور به، وطلب ترك الضّد إنما هو لأجل الوصول إليه فلايثبت بذلك عقاب على ترك الترك، بمعنى فعل الضدّ، فلايثبت فساد كما مرّت الإشارة[1].

واحتجّ المدّعون للدلالة اللّفظية[2] : بأنّ أمر الايجاب طلب فعل يذمّ على تركه إتّفاقاً ولازم إلّا على فعل لأنّه المقدور وهو ليس إلّا الكفّ أو فعل ضدّه، والذّم بأيّهما كان يستلزّم النّهي عنه[3] إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه.

وفيه: منع إنحصار الذمّ على الفعل لما سنحققه من أنّ مطلق ترك الفعل ايضاً مقدور بسبب القدرة على إستمراره ولانحتاج الى الكفّ مع أنّ الكفّ لا يتحقق في ترك المأمور به عرفاً لمدخليّة الزّجر والإكراه في مفهومه.

---

١) في مقدمات قانون مقدمة الواجب، في المقدمة السادسة.

٢) «الجامع لجوامع العلوم» للنراقي: ص ١٥٠.

٣) أي عن أيّهما او عند الضد الخاص، هذا كما في الحاشية.

وإن أُريد به مطلق صرف عنان الإرادة فيكفي في ذلك[١] الكفّ، ولا يثبت بذلك حرمة الأضداد الخاصّة، لعدم إنفكاكها عنه بهذا المعنى.

سلّمنا، لكن نقول: إنّ هذا الإستلزام تبعي لا أصلي كما مرّ ولا يضر، بل القدر المسلّم في الكفّ أيضاً هو ذلك. والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه[٢].

واحتج المثبتون للإستلزام العقلي بوجوه، ويريدون بالاستلزام العقلي، أنّ العقل يحكم بأنَّ مراد المتكلّم ذلك أصالة، لا العقلي بمعنى التبعي، فإنّه ليس من محطّ النزاع في شيء.

الأوّل: أنَّ ترك الضدّ مما لايتمّ فعل المأمور به إلّا به فيكون فعله حراماً وهو معنى النّهي عنه[٣].

وقد اجاب عنه بعض المحقّقين[٤]: بمنع كون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به، وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه.

والتحقيق في الجواب: منع وجوب المقدّمة أصالة وتسليمه تبعاً، وهو لاينفع المستدلّ كما تكرّرت الإشارة.

وقد أجيب أيضاً[٥]: بأنَّ وجوب المقدّمة توصّلي والوجوب للتوصّل يقتضي

---

١) اي الذم والنهي.

٢) من الثواب والفساد والعقاب.

٣) ونقله في «المعالم»: ص ١٨٨.

٤) وهو سلطان العلماء كما مرّ في المقدمة الثانية.

٥) بأنَّ وجوب المقدمة توصلي. والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٩٩ وهو أيضاً صاحب الجواب الآتي فيه ص ٢٠٠.

اختصاصه بحآلة الإمكان، ومع وجود الصّارف عن فعل المأمور به لايمكن التوصّل إليه بترك الضّد.

وفيه: ما لايخفى، إذ اختيار الصّارف بالاختيار لاينفي إمكان تركه، واختيار الفعل والتوصّل إليه بالمقدّمة كما في تكليف الكافر بالعبادة، فكما انّه مكلّف بأصل الواجب مكلّف بإتيان ما يتوصّل إليه على القول بوجوب المقدّمة، وقد مر في المقدّمة الثانية ما ينفعك هنا.

وقد أُجيب أيضاً: بأنّ دليل القول بوجوب المقدّمة لو سلّم فإنّما يسلّم في حال إرادة الفعل، وإذا كان له صارف فلايريد الفعل فلايلزم تكليف ما لايطاق أو خروج الواجب عن الوجوب.

وفيه: أنّه يدلّ على الوجوب في حال إمكان الإرادة ولايشترط فعليّتها.

نعم وجودها لابدّ أنْ يكون في حال الإرادة فهو غير محل النزاع.

ويظهر ما ذكرنا ايضاً من التأمّل في المقدّمة الثانية(١).

الثاني: أنَّ فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرّم، والمستلزم للمحرّم محرّم(٢).

وقد أُجيب(٣): بأنَّ الاستلزام إنْ أُريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى، وإلّا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح.

---

١) حيث ذكر في أواخرها أنّ المقدمة ما لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلّف لايضرّ.

٢) نقله في «المعالم»: ص ١٨٩.

٣) وهذا الجواب لصاحب «المغالم» فيه ص ١٩٠ ـ ١٩١ ولكن مع تصرّف وتلخيص في العبارة من المصنّف.

وإنْ أُريد به كونه من جملة مقدّماته وإنْ لم يكن سبباً وعلّة.

ففيه: أيضاً منع الكبرى، بل الصغرى أيضاً.

وإن أُريد عليّة فعل الضّدّ لترك المأمور به أو كونهما معا معلولين لعلّة ثالثة، فهو وإن كان يستلزم ذلك لإستبعاد حرمة المعلول من دون العلّة كوجود المسبّب من دون السّبب[١]، ولأنّ إنتفاء التحريم في أَحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلّة فيختصّ المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علّته، ولكنّهما ممنوعان فيما نحن فيه، إذ العلّة في ترك المأمور به إنّما هو الصّارف وهو عدم الإرادة فهو المانع أبداً، سيّما بملاحظة أنّه مقدّم على فعل الضّدّ طَبْعاً، إلّا أنْ يجبر على فعل الضّدّ وكان الصارف منتفياً وهو خارج عن محلّ النزاع لسقوط التكليف حينئذ. فليس فعل الضدّ علّة ولا هو مع ترك المأمور به معلولاً لعلّة ثالثة، إذ ما يتصوّر كونه علّة لهما هو الصّارف عن المأمور به وهو ليس علّة لفعل الضدّ، بل قد يكون من مقدّماته.

أقول: الظاهر أنّ مراد المجيب من العلّة هو السّبب، والتحقيق أنّ ما ذكره ايضاً لايستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت. فإنك قد عرفت أن وجوب المسبّب لايدلّ على وجوب السَّبب ومثله الكلام في علّة الحرام، بل الظّاهر أنّه كذلك لو أَراد من العلّة، العلّة التامّة أيضاً. وكذلك إذا كانا معلولَين لعلّة واحدة، إذ انتفاء التحريم في معلول إنّما يقتضي عدم تحريم علّته من حيث إنها علّته، فلايلزم عدم تحريمها مطلقاً فيكون حراماً بالنسبة الى المعلول الآخر.

---

١) إنّ هذا وما قبله من الترديد الثاني مبني على مختار المجيب من تخصيص الوجوب والحرمة بالمقدمات السببيّة دون غيرها.

وبالجملة، لادليل على كون علّة الحرام حراماً، فإنّ ذلك إمّا من جـهة كـونها مقدّمة للحرام، فيدلّ على حرمتها النّهي عن ترك الواجب.

وفيه: أنّ توقّف تحقيق ترك الواجب عليها ممنوع أوّلاً.

سلّمنا؛ لكن الخطاب تبعي توصّلي عقلي، وقـد تـقدّم أنّـه لا يـثبت التـحريم المقصود، نظير وجوب المقدّمة.

وإمّا من جهة استفادة ذلك من سائر أحكام الشرع وتتبّع مواردها.

وفيه: أنا لم نقف على ما يفيد ذلك، بل المستفاد من تتبّعها خلافه، ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجرّ الى الحرام(١).

وإما من جهة حكم العقل صريحاً وهو أيضاً ممنوع، لأنَّ العقل لا يستحيل كون الشيء حراماً من دون علّته، بل لا يستبعد، فلامانع من الحكم بحرمة الزّنا مع حليّة أكل الطّعام الذي يوجب القوّة عليه إلّا من باب التكليف التبعي.

الثالث: لو لم يحرم الضّد وتلبّس به كالصلاة بالنسبة الى إزالة النّجاسة مثلاً، فـإنْ بقي الخطاب بالإزالة لزم التكليف بالمحال، وإلّا خرج الواجب المضيّق عن وجوبه.

وقد أُجيب: بأنّ الأوامر الدالة على وجوب الإزالة ونحوها فوراً مخصوصة بما لم يكن المكلّف متلبّساً بواجب.

والأُولَى في الجواب اختيار الشّق الأوّل، وتسليم جواز هذا التكليف لكـون المكلّف هو الباعث عـليه فـيعاقب عـلى تـرك الإزالة ويـحكم بـصحّة الصـلاة ولامنافاة.

---

١) كالتصريف الذي يمكن أنْ لا يسلم صاحبه من الربا.

تنبيهان

الأوّل:

أنّ بعض المحقّقين[١] ذكر أدلّة المثبتين والنافين وضعّفهما، ثم قال: ولو أبدل النَّهْي عن الضدّ الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب.

وحاصله، أنّ الأمر بالشيء وإنْ لم يقتضِ النّهي عن ضدّه لكن يقتضي عدم الأمر بالضدّ اقتضاءً عقليّاً لامتناع الأمر بالمتّضا دَين في وقت واحد، فإذا لم يكن الضدّ مأموراً به فيبطل لأنّ الصحّة إنّما هو مقتضى الأَمر وبدونه يبطل، فإنَّ الأَصل عدم الصّحة.

وفيه: أَوّلاً: أنّ ذلك على تسليم صحّته إنّما يتمّ في العبادات، وأمّا في المعاملات فلايتم مطلقاً[٢].

وثانياً: منع إقتضائه عدم الأمر مطلقاً إذ الذي يقتضيه الأمر بالشيء عدم الأمر بالضدّ إذا كان مضيّقاً، وأمّا إذا كان موسّعاً كما هو المفروض فلا، ولا إستحالة في إجتماع الأمر المضيّق والأمر الموسّع، فإنّ معنى الموسّع إنّه يجب أنْ يفعل في مجموع ذلك الوقت، بحيث لو فعل في أيّ جزء منه امتثل ولم يتعيّن عليه الإتيان

---

١) هو الشيخ البهائي في «زبدته»: ص ١١٨ وتبعه السيّد في «الرياض» على ما حكي عنه.

٢) أي في جميع الصّور، بل يتمّ في بعضها كالّذي ورد فيه أمر من الشارع نحو: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُود ﴾ . ولايتمّ في بعض الآخر الذي لم يرد فيه أمر من الشارع نحو: البيّعان بالخيار ما لم يفترقا. ويحتمل أنْ يكون معناه لايتمّ في المعاملات بأنَّ النهي في المعاملات يوجبِ الفساد.

في آنٍ معيّن من أناته.

وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الأمر والنّهي في الشيء الواحد مع تعدّد الجهة، فإنّ ذلك من سوء اختيار المكلّف كما إذا اختار المكلّف إيقاع مطلق الصلاة في خصوص الدّار الغصبي.

الثاني:

أنّ النزاع في أن النّهي عن الشيء هل هو أمر بضدّه أم لابعينه، هو النزاع في الأمر في إدّعاء العينيّة والإستلزام، ويمكن إستنباط الأدلّة بملاحظة ما سبق.

والحق عدم الإقتضاء، ولو دلّ لدلّ على الأمر بضدها، بخلاف الأمر فإنّه يقتضي النّهي عن جميع الأضداد، والأمر الندبي أيضاً فيه قولان.

وقد يقال: لو دلّ على النّهْي عن الضدّ تنزيهاً لصار جميع المباحات مكروهة، لإستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمّل[١].

والحق عدم الدّلالة فيه أَيضاً.

ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضدّه أَيضاً.

---

١) اشارة الى ضعف هذا الاستدلال لعدم تسليم استحباب استغراق الوقت بالمندوبات لظهور عدم جريان عادة الشارع بأمر المكلّفين ندباً، بأنْ يستغرقوا جميع أوقاتهم بالمندوبات لعدم الامكان عادة للمكلّفين صرف جميع أوقاتهم بأداء المستحبات، ألا ترى أنّ المقرّبين مع شدة إهتمامهم بشأن المستحبات لم يصرفوا جميع أوقاتهم بالمندوبات، والأمر بالنسبة الى الأبرار بطريق الأولى.

قانون

لا خلاف[١] في ورود الأَمر بواحد من أَمرين أو أُمور على سبيل التخيير ظاهراً[٢].

واختلفوا في المأمور به، فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة[٣] الى أنّه كل واحد منها على البدل، فلايجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع وأيّها فعل كان واجباً في نفسه، لا أنْ يكون بدلاً عمّا هو واجب.

وذهب الأشاعرة الى انّه أحد الأبدال لابعينه[٤].

---

١) بل وعليه الاجماع كما عن صريح «المنية» وظاهر «التهذيب»: ص ١٠٥ حيث نفى الرّيب عنه، و «الزبدة»: ص ٧١ في طيّ الاستدلال.

٢) قال في الحاشية: الظاهر أنّ كلمة ظاهراً قيد لقوله: لا خلاف، ويمكن أنْ يكون قيداً للتخيير أو الورود، ولكن حكي عن المصنف في «الدرس» أنّه قال: هو قيد للتخيير لا لغيره.

٣) قيل هم أصحاب واصل بن عطاء إعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك أنَّه دخل رجل على الحسن البصري فقال: ما تقول في جماعة يكفّرون صاحب الكبيرة وفي جماعة أخرى يقولون لايضرّ مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة.
فتفكّر الحسن وأجاب الواصل بن عطا قبل جوابه قال: أنا أقول انّ صاحب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، فاثبت له منزلة بين المرتبتين وشرع على تقرير هذه الواسطة. فأمر الحسن البصري بإخراجه. فقال: اعتزل عنّا. ولذا سمي هو وأصحابه معتزلة. هذا وأنّهم يسندون أفعال العباد الى اختيار قدرتهم.

٤) والمراد بأحد الأبدال لابعينه هو مفهوم الأحد لا مصداقه وإلّا يرجع الى إيجاب هذا أو هذا وهو بعينه ايجاب كل واحد على البدل، فيكون راجعاً الى قول المعتزلة، وهكذا ←

وهناك أقوال أُخر شاذة.

فمنها: أنّه هو الجميع ويسقط بفعل البعض.

ومنها: أنّه معيّن عند الله ولكن يسقط به وبالآخر، وهما أيضاً للمعتزلة.

ومنها: ما تبرءَ كل من الفريقين منه ونسبه الى الآخر، وهو انّ ما يفعله المكلّف ويختاره فهو الواجب عند الله، فيختلف بإختلاف المكلّفين.

وكلّها باطلة مخالفة للإجماع والاعتبار[١] . فأجود الأقوال[٢] القولان الأوّلان[٣] .

ولكنّ الاشكال[٤] في تحقق معنى التخيير على مذهب الأشاعرة من جهة انّ الكلّي لاتعدّد فيه، ولاتخيير فيه وإلّا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه.

ويندفع: بأَن المراد المخيّر[٥] ، في أفراده فالوصف بحال المتعلّق [التعلّق]،

← يكون النزاع بينهما لفظياً. وهذا القول ذكره الشيخ في «العدة» راجع هناك ص ٢٢٠، ونسب على ما نقل الى العلّامة في بعض كتبه، راجع «نهاية الوصول»: ص ١٣٦، و «مبادي الوصول»: ص ١٠٢، فلاوجه الى القول باختصاصه بالأشاعرة. واعلم أنَّ الاشاعرة منسوبون الى أبي الحسن الأشعري، ونسبه يرجع الى جدّه أبو موسى الأشعري. واعلم إنَّهم يقولون بأنَّ أفعال العباد مخلوق الله تعالى.

١) أي الدليل العقلي.

٢) وصفه بالأجود ليس بمعنى التفضيل، وإلّا لزم أنْ يكون كل واحدٍ من الأقوال السابقة جيداً مع أنّه قد حكم سابقاً ببطلان جميعها، ويمكن كان الأجود له أنْ يقول فصيح الأقوال.

٣) والقولان هما قول جمهور المعتزلة وجمهور الأشاعرة.

٤) هذا الاشكال من الكاظمي في شرح «الزبدة».

٥) أي عدم وجود معنى التخيير فيه مندفع بوجود معناه فيه بهذا المعنى.

ويشكل هذا بالواجبات العينيّة، فإنّها أيضاً كلّيات مخيّر في أفرادها.

ويمكن دفعه: بأنّ الكلي في المخيّر جعلي منتزع من الأفراد تابع لها في الوجود كأحد الأبدال، بخلافه في العيّنيات، فإنّه متأصّل وعلّة للأفراد سابق عليها طبعاً.

وقد يجتمع الاعتباران كالكفّارة بالنسبة الى الخصال، فالخطاب بالكفّارة عينيّ يستتبع التخيير في أفرادها، والخطاب بإحدى الخصال تخييريّ.

ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين، فربّما قيل: إنّ النزاع لفظيّ[١] وليس كذلك، ولكنّه قليل الفائدة[٢] في الفقه.

وممّا يمكن أنْ يكون ثمرة النزاع أنّه إذا نذر أنْ يأتي بثلاث واجبات شرعيّة تعلّق الوجوب من الشّارع بها بنفسها، فيبرّ نذره بالإتيان بخصال الكفّارة الثلاث مطلقاً على الأوّل، بخلاف مذهب الأشاعرة، فإنّ الخطاب لم يتعلّق بالخصال، بل بالمفهوم الكلّي المنتزع منها.

وأمّا الدّليل على المذهبين، فالأوّلون[٣] يتمسّكون بالتبادر من قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أو تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٤]. فإنّ الظّاهر منه إيجاب الإطعام والكسوة والتحرير على سبيل

---

١) نسب هذا القول الى العلّامة راجع «نهاية الوصول»: ص ١٣٦، و «المعالم»: ص ٢٠١ وفخر الرّازي، وهذا ناشىء من إرادة المصداق من الأحد في قوله: أحد الأبدال لابعينه، كما أشرنا إليه سابقاً.

٢) كما صرّح به جماعة منهم صاحبي «المعارج»: ص ٧٢، و «المعالم»: ص ٢٠٢ الّذي استحسن قوله المحقق.

٣) أي من أصحابنا وجمهور المعتزلة.

٤) المائدة: ٨٩.

البدليّة. والأشاعرة يقولون: كلمة (أو) لأحد الشيئين أو الأشياء مبهماً، وإذا جاز تعلّق الأمر بواحد مبهم كما هو محقّق ومستقيم، والنصّ[١] دلّ بظاهره عليه، يجب العمل بمقتضى ظاهره، ولكلّ وجه.

ولمّا كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة، فلنقتصر على ذلك ولانطيل الكلام بالكلام في سائر الأقوال وعليها، وقد أَطلنا الكلام في تعليقاتنا على «التّهذيب».

فائدة

قد عرفت أنّ المكلّف بالواجبات العينيّة أيضاً مخيّر في إتيانها في ضمن أَيّ فرد شاءَ، وهذا التخيير عقليّ.

فاعلم أنّ الأفراد قد يكون بعضها أَزيد من بعض، فالامتثال بالأمر بالتصدّق يمكن بدرهم وبدينار، وبمطلق الذِّكْر في الركعتين الأخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبأكثر، وهكذا.

وكذا الواجبات التخييريّة فقد تكون متّفقات في الحقيقة مختلفات في الزّيادة والنقصان، كالقصر والإتمام في المواطن الأربعة، والأَربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر، والستّة والخمسة في ضرب التأديب.

واختلفوا في اتّصاف الزّائد بالوجوب على أقوال[٢]:

أظهرها ثالثها، وهو: أنّه إنْ كان حصوله تدريجيّا، بحيث يوجد الناقص قبل

---

١) الآية المذكورة. واعلم انَّ كلمة ﴿فكفارته﴾ أي كفارة اليمين كما يدلّ عليه آخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿ذلك كفارة أَيمانكم إذا حلفتم﴾.

٢) أي على أقوال ثلاثة، القول بوجوب الزّائد مطلقاً واستحباب الزّائد مطلقاً وثالثها التفصيل بين التدريجي الحصول وغيره.

القدر الزّائد، كما في التّسبيحة في الأوّل، والأربعين في الثاني، فالمتّصف بالوجوب هو الأوّل لاغير لحصول الطبيعة في الأوّل، وبه يحصل الامتثال، وحصول أحد الأفراد في الثاني، وإنْ لم يكن ذلك فواجب كلّه، لكونه فرداً من الواجب.

نعم اختياره[١] مستحبّ، لكونه أكمل الأفراد، فيكون ثوابه أَزيد. وهذا هو دليل من أَطلق الوجوب، وغفل عن صورة التدريج.

وأمّا القائل باستحباب الزّائد، فيستدلّ بأنّه: يجوز تركه[٢] لا إلىٰ بدل، فلايجب[٣].

وفيه: أنّ الأقلّ بدل عن المجموع[٤]، وعلى ما ذكره[٥] يلزم تكرار المسح، فيمن يمسح بثلاث أَصابع، إذا قصد كون الاثنين مستحبّاً، والواحد واجباً.

وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو أكمل أفراده، ويمكن جعل التمام ماهيّة مخالفة للقصر، فلايكون تخييراً بين مجرّد الزّائد والناقص، ولذلك لايجوز الاكتفاء بالرّكعتين إذا نوى التمام أوّلاً، فتدبّر في الأمثلة والأمكنة، فلاتغفل.

---

١) اختيار الزّائد.

٢) يجوز تركه أي الزائد.

٣) وفي «العدة»: ١/٢٢٤ ومن الناس من قال: إنّه يستحق الثواب على الأشقّ ثوابَ الواجب والعقاب على الأخف.

٤) يعني كون القصر مثلاً بدلاً عن الأربع، فالركعتان تبرءان ذمّة المكلّف كما تبرء الأربع، فلاتكون ترك الأخيرتين بلا بدل لأنَّ الركعتين في القصر كما أنّهما بدلان عن الأوليين في الأربع كذلك بدلان عن الأخيرتين فيها.

٥) هذا جواب آخر نقضي على مطلق الاستحباب.

قانون

لاخلاف في جواز الأَمر بالشيء في وقت يساويه، كصوم رمضان، كما لاإشكال في عدم جواز الأَمر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال، وإطلاق الأَداء على مجموع الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح، أو من جعل الشارع؛ للنصّ الصحيح المستفيض بأنّ: «مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الوَقْتِ فَقَدْ أدْرَكَ الوَقْتَ»[١]، فيكون ذلك شرعاً بمنزلة إدراك الوقت أجمع. ويتفرّع عليه كونه مؤدّياً للجميع، ويضعّف كونه قاضياً مطلقاً[٢] أو لما وقع في خارج الوقت[٣] كما صرّح به في «تمهيد القواعد»[٤].

واختلفوا في جواز الأمر بشيء في وقت يزيد عليه، ويطلق عليه الواجب الموسّع.

والحقّ، وقوعه وفاقاً لأكثر المحقّقين؛ لإمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً.

أمّا جوازه عقلاً؛ فلأنّه لا مانع منه إلّا ما تخيّله [يختلّه] الخصم، من لزوم ترك الواجب، وهو باطل جزماً، لأنّه يلزم لو ترك في جميع الوقت، فكما أنّه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفة الحقائق، فيجوز تخييره بين أفراد متّفقة الحقائق

---

١) «المعتبر»: ٤٧/٢، «منتهى المطلب»: ١٠٩/٤، «مسالك الافهام»: ١٤٦/١.

٢) أي كون المكلّف قاضياً في الصّورة المذكورة في جميع الرّكعات حتى في الركعة المدركة في الوقت، أعني الركعة الأولى بملاحظة أنّها قد تأخرت عن وقتها وصارت في وقت الركعة الرابعة مثلاً، وكذا البواقي ونسب هذا القول الى السيد المرتضى. راجع «الذريعة»: ١٤٧/١.

٣) بأنْ يقصد الأداء في الرّكعة الأولى المدركة في الوقت والقضاء في الركعات الباقية. وقد ظهر لك في المقام ثلاثة أقوال الأداء مطلقاً والقضاء مطلقاً والتفصيل.

٤) في القاعدة ١٦ ص ٧٠.

متمايزة بخصوصيات أجزاء الوقت.

ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها[١].

وأمّا وقوعه[٢] فللأمر بصلاة الظهر، وصلاة الزّلزلة وغيرهما، فلمّا كان تطبيق أوّل جزء من الفعل بأوّل جزء من الوقت، وآخره بآخره غير مراد إجماعاً، وغير ممكن عادة في الأغلب، وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولامرجّح لأحد من الأجزاء على الآخر، فينبغي أنْ يراد ما ذكرنا جوازه عقلاً هو التخيير بين الإيقاعات الممكنة في أجزاء ذلك الوقت.

والخصم لمّا أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب، فيلزمه التجشّم في تأويل أمثال هذه الأوامر. فافترقوا على مذاهب: فذهب بعض الشافعيّة الى اختصاص الفعل بأوّل الوقت[٣]، ونقل ذلك عن ظاهر المفيد[٤] وابن أبي عقيل[٥]، بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء[٦].

---

١) وغير عرفات كوقوف المشعر وكالصلاة بالنسبة الى أمكنتها بالقياس الى المسجد والبيت والصحراء والحمّام وغير ذلك.

٢) أي وقوعه شرعاً.

٣) وحكي أيضاً عن جماعة من الأشاعرة وبعض الحنفيّة كما في «هداية المسترشدين»: ٢/ ٣٣٠.

٤) على ما ذكره العلّامة كما في «المعالم»: ص ٢٠٢.

٥) وهو أحد القدماء وثانيهما ابن جنيد الاسكافي.

٦) قال ابن إدريس في «السرائر» وابن الجنيد كما عنه في «المعتبر»: ٢/ ٢٦: الأوّل وقت الفضيلة والثاني وقت الإجزاء، وهو الحقّ كما في قول العلّامة في «المختلف»: ٢/ ٤ وصيرورة الفعل قضاءً بالتأخير قد حكاه العلّامة في «النهاية» صريحاً عن القائل بهذا القول كما ذكر المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ٢/ ٣٣٠ وقال الشيخ كما في ←

والظاهر أنّ مرادهم بالعقاب هو إذا تركه رأساً، لابمعنى كون العقاب على الترك في الجميع، لكي يرتفع النزاع، بل بمعنى العقاب على الترك في الأَوّل، ولكنّهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً، ولا كذلك المضيّقات، فإنّه لاعفو حتميّاً فيها، فالتوسعة في وقت العفو.

احتجّوا[١] : بأنّه لو لم يكن الوقت هو الأوّل، للزم كونه قبل الوقت، وهو باطل، كما في الصلاة قبل الزّوال.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في مقابل من خصّه بالآخر مع انّ بطلان التالي على قوله أيضاً ممنوع للنقض بتقديم الزّكاة نفلاً وتقديم غُسل الجمعة يوم الخميس.

وأمّا نحن ففي فُسحة[٢] عن ذلك وغيره[٣] .

← «المختلف»: ٤٣/٢: الصلاة تجب بأوّل الوقت وجوباً موسّعاً، والأفضل تقديمها في أوّل الوقت. قال: ومن أصحابنا من قال: يجب بأوّل الوقت مضيّقاً إلّا أنّه متى لم يفعله لم يؤخذ به عفواً من الله تعالى والأوّل أبين في المذهب ـ والمفيد ﷺ ـ يذهب إلى أنّه إن أخّرها ثمّ اخترم في الوقت قبل أن يؤديها كان مضيّقاً لها، وإن بقي حتّى يؤدّيها في آخر الوقت أو فيما بين الأوّل والآخر عفي عن ذنبه وهو يشعر بالتضييق كما في «المقنعة»: ص ٩٤. وقال ابن عقيل كما في «المعتبر» ٢٩/٢: إن أخّر الصحيح السليم ـ الّذي لا علّة به من مرض ولا غيره ولا هو مصلّ سنّة ـ صلاته عامداً من غير عذر إلى آخر الوقت فقد ضيّع صلاته وبطل عمله، وكان عندهم إذا صلّاها في آخر وقتها قاضياً لا مؤدّياً للفرض في وقته.

١) ونقل مضمونه في «المعالم»: ص ٢٠٥.

٢) أي لايحتاج الى الجواب عن بطلان التالي. وفُسحة بضم الفاء بمعنى السعة كما في «القاموس».

٣) قال في الحاشية: المراد من غيره مثل اشكال من خصه بالآخر مثلاً، لأن نعمم الوقت ←

وبعض الحنفيّة الى اختصاصه بالآخر، محتجّاً بلزوم المعصية في التأخير لولاه، وهو منفي[١] بالإجماع.

وفيه: أنّ الإجماع ممنوع لو أُريد أصل المعصية، ومع حصول العفو فلا يضرّ. كما ورد أنّ: «**أوّل الوقت رضوان الله وآخره عفو الله**»[٢]، فحصل الفارق[٣].

← الى الأوّل والاخر والوسط جميعاً. فلا يرد علينا الاشكال الوارد على القول بالتخصيص مطلقاً. فإنّ عالم الاطلاق والعموم أعلى من عالم التقييد والتخصيص لأنّ الماهية لا بشرط تجمع مع ألف شرط، بخلاف الماهية بالشرط فيناقض الشرط الاخر البتته، وما نحن فيه نظير ذلك قال تعالى: ﴿ **ولقد أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان** ﴾ أي والحال انّك كنت في مقام عال شامخ فارغ خال عن قيد الكتاب والايمان لا إنّك كنت فيما دون ذلك العالم مع عدم العلم بالكتاب او الايمان فتأمل.

١) أي لزوم المعصية.

٢) محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «**أوّله رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون إلّا عن ذنب**». «الوسائل» الباب ٣ إستحباب الصلاة في أوّل الوقت ح ١٦.

٣) قال في الحاشية: قد اختلفت الأنظار في فهم هذه العبارة فقيل: إنَّه حصل الفارق بين الإجماعَين المذكورَين لكون الأوّل ممنوعاً والآخر مسلّماً غير مضرّ كما عرفت. وقيل: إنَّه ظهر الفارق بالعفو وعدمه بين الموسّع إذا أخّر مع القول بأنَّ أصل الوقت هو الأوّل، وبين تأخير سائر الموقّتات المضيّقات عن أوقاتها. والفارق هو النص المذكور، إذ العفو في الأوّل ثابت دون الثاني، وقد أشار المصنف الى هذا التقرير سابقاً بقوله: ولا كذلك المضيّقات.. الخ. وقيل: انَّه حصل الفارق بين القول بالتوسعة على المشهور، وقول من خصّ الوقت بالأوّل إذا اخّر الصلاة الى آخر الوقت، والفارق هو ثبوت المعصية ثم العفو في الثاني وعدمه في الأوّل. وقيل: انَّه حصل الفارق بين أوّل الوقت ←

وقيل: إنّه مراعى[١] ، فإنْ أَدرك آخر الوقت ظهر كونه واجباً، وإلّا فهو نفل، ففعله في الأوّل نفل، لكنّه قد يسقط الفرض.

ولعلّه أَراد أَنّ الوجوب مشروط بإدراك مجموع الوقت، وهو في غاية الوهن بعد ما بيّنا[٢] .

وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوهاً ذكرناها في حواشي «التهذيب»[٣] لا فائدة في ذكرها.

وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الإيقاعات، فهل يجب في كلّ من التروك بدليّة العزم[٤] عليه ثانياً حتى يتضيّق الوقت فيتعيّن الواجب أو لا؟ قولان: أظهرهما العدم[٥] ، لعدم الدّليل، وعدم دلالة الأمر عليه بأحد من

← وما بعده، بكون الأوّل وقت الوجوب والثاني على تقدير الفعل فيه وقت العفو، والفارق هو النص المذكور.

١) نسب هذا القول الى الكعبي. وفي «المعارج»: ص ٧٤ وقال أبوالحسين: هو مراعى وفي «التهذيب»: ص ١٠٨ وبالمراعاة كمذهب الكرخي.

٢) من قولنا: فلما كان تطبيق أوّل جزء من الفعل بأوّل جزء من الوقت وآخره بآخره إجماعاً غير مراد وغير ممكن عادة في الأغلب... الخ.

٣) للمصنّف حواشي قيّمة على «تهذيب الاصول» للعلّامة.

٤) قال به السيد في «الذريعة»: ١٤٣/١ واختاره الشيخ في «العدة»: ٢٢٧/١، وتبعهما السيّد أبوالمكارم ابن زهرة والقاضي ابن البرّاج وجماعة من المعتزلة كما في «المعالم»: ص ٢٠٤ والمراد هو جعل العزم بدل الفعل في آن تركه.

٥) وعلى ذلك المحقق في «المعارج»: ص ٧٥، والعلّامة في «التهذيب»: ص ١٠٨ والأكثرين ومنهم صاحب «المعالم»: فيه ص ٢٠٤ وذلك لأصل البراءة حيث لا دليل هنا رافع للأصل.

الدّلالات، وأمّا سائر الأدلّة فمدخولة(١) ، مثل أنّه لابدّ من مساواة البدل والمبدل، والفعل واحد والعزم متعدّد، ومن لزوم تساويهما في الحكم، والفعل مسقط للتكليف دون العزم.

وفيهما معاً، أنَّ المبدل منه هو الإيقاعات إلى أنْ يتضيّق، فيتعيّن. ومثل دعوى القطع بأنَّ الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدليّة.

وفيه: أنّ ثبوت البدليّة لايقتضي قصد الفعل من جهتها.

وقد يجاب(٢) أيضاً: بأنّ البدل هاهنا تابع مسبّب عن ترك مبدله، كالتيمّم بدل الوضوء، وكخصال الكفّارة على القول بالترتيب، وكتحصيل الظّنّ بوقوع الكفائي عند تركه، فإطلاق البدل عليه اصطلاح، وجهة البدلية لايعتبر في مثل ذلك.

احتجّوا(٣) : بأنّه لو جاز الترك بلا بدل، لما فصل عن المندوب.

وفيه: أنّه لا كلام لنافي الفرد الأخير، وأمّا في الباقي فالبدل محقّق، وهو كلّ واحد من الجزئيّات المتمايزة بالوقت، وبلزوم خلوّ الترك عن بدل فيما إذا مات فجأة ولا إثم لجواز التأخير.

وفيه: أنّ الواجب مايستحقّ تاركه العقاب في الجملة، ويصدق عليه(٤) أنّه لو

---

١) أي معيوبة لأنّ الدَّخل في اللّغة بمعنى العيب.

٢) على هذه الدعوى، علماً انّه قد أورد أحد المحشين على هذا الجواب بأنّ التيمم بدل اضطراري بخلاف ما نحن فيه فتدبر.

٣) القائلون بوجوب العزم بدلاً عن الفعل، بأنّه لافرق بين الواجب والمندوب إلّا من جهة المندوب، يجوز تركه بلا بدل، بخلاف الواجب، فلو كان صلاة الظهر جائز الترك بلابدل أيضاً لما فصّل عن المندوب.

٤) اي على الواجب الموسّع.

لم يفعله ولاسائر الأَفراد مع ظَنّ الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت، لاستحقّ العقاب.

وسيجئ أنّه يجوز التأخير مع ظنّ السّلامة، فالموت فجأة مع عدم التقصير لايخرجه عن الوجوب، وبأنّه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله، فيخرج عن الوجوب.

وفيه: أنّ تركه في الوقت ليس بدون البدل، وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت.

وبأنّه : ثبت فيه حكم خصال الكفّارة لسقوط كلّ بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما.

وفيه: أنّ سقوط كلّ بفعل الآخر بمجرّده لايستلزم الوجوب إنْ أُريد مجرّد الرّخصة في الترك. وإنْ أُريد حصول العصيان أيضاً بتركهما، فهو أوّل الكلام(١) ، فإنّ الكلام إنّما هو قبل تضييق الوقت، مع أنّ كون الرخصة في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر، أوّل الكلام. ومع تسليم وجوب العزم، فقد يقال أنّه ليس من جهة أنّه بدل الفعل، بل لأنّ غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات، إجمالاً أو تفصيلاً حين استشعرها كذلك(٢) ، وهو من أحكام الإيمان ولوازم المؤمن، ولا اختصاص له بالواجب الموسّع ولابها بعد الوقت، بل يجب ولو قبل عشرين سنة. فوجوب العزم ليس من جهة أنّه بدل الواجب، ولكن لمّا كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعاً، فيتوهّم بعد الفعل أنّه كان أحد الواجبين التخييريّين وأسقطه الآخر،

---

١) أوّل الكلام خبر لأنّ في قوله: مع أنّ كون الرخصة.

٢) أي إجمالاً أو تفصيلاً.

مع أنّه قد يتأمّل في أصل وجوبه أيضاً، لأنّ غاية الأمر أنّه يجب على المؤمن أنْ لايعزم على الترك حين الالتفات.

وأمّا وجوب العزم على الفعل، ففيه إشكال[١] ، ولاتلازم بينهما كما توهّم لثبوت الواسطة. ويؤيّده ما قيل أنّه لو وجبا لعزم، فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الأحيان مثل العزم على صوم رمضان أو اختيار سفر مباح ولم يقل به أحد.

تتميم

التوسعة في الوقت إمّا محدود كالظهر، أو غير محدود مثل: ما وقْته العُمر كالحجّ وصلاة الزّلزلة والنذر المُطلَق. ويتضيّق الأوّل بتضيّق وقته أو بظنّ الموت، والثاني بظنّ الموت. ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكّن، فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتّفاقاً، لأنّ اليقين بالبراءة لايحصل إلّا بذلك، وتحصيله واجب عند اشتغال الذمّة يقيناً. والمراد اليقين في موافقة الأمر والإطاعة، لا إنّ براءة الذمّة لايحصل بالإتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظنّ، فافهم ذلك.

ثمّ لو ظهر بطلان الظّنّ، فالظاهر بقاء المعصية، لأنّه مكلّف بالعمل بالظنّ وقد خالفه؛ فصار عاصياً، كما لو وطىء امرأته بمظنّة الأَجنبيّة، وشرب خلّاً بمظنّة الخمر ونحو ذلك، فلاريب في العصيان، إنّما الإشكال في أنّه قضاء أو أَداء.

الأشهر الأقوى الثاني، لأنّه وقع في وقته.

---

١) وجه الاشكال على ما قيل: إنّ معنى العزم على الفعل هو قصد الاتيان به، فإنْ أُريد به القصد المقارن له أعني النسبة فوجوبه وإنْ كان مسلّماً ولكنّه غير محلّ النزاع، وإنْ أُريد به القصد الغير المقارن فلانسلّم وجوبه لعدم الدليل عليه.

وقيل: إنّه قضاء[١] لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنّه، وضعفه ظاهر.

وأمّا ظانّ السّلامة الذي فاجأه الموت، فلاعصيان عليه بالتأَخير.

وقيل: بالعصيان فيما وقته العمر[٢] للزوم خروجه عن الوجوب لولاه، بخلاف الموقّت، فإنّه يجوز التأَخير فيه إلى تضيّق الوقت وتعيّن الوجوب، وهو تحكّم بحت، لأَنّ ذلك يرد في المحدود لو ظنّ السّلامة الى آخر الوقت، مع أنّ غير المحدود أيضاً يتضيّق وقته، ويتعيّن عند ظنّ الموت.

تنبيه

وممّا يتفرّع على توسيع الوقت والتخيير فيه، التخيير في لوازمه، بدلالة الإشارة، فلايمكن التمسّك باستصحاب ما يلزم المكلّف في أوّل الوقت في جزء آخر، فالمكلّف في أوّل الظهر إنّما هو مكلّف بمطلق صلاة الظهر، فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في السّفر، لايمكن التمسّك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت، لأنّ المكلّف مخيّر في أَوّل الوقت بأداء مطلق الظّهر في أيّ جزء من الأجزاء.

---

١) وهو لأبي بكر الباقلاني من العامة راجع «المستصفى»: ٩٤/١ وهذا القول غير مرضي عنده، ودليله (الباقلاني) تعيين الوقت بحسب ظنّ المكلّف وإذا أتى به بعد الوقت فهو اتيان في خارجه. وجوابه: انّ هذا مشروط باستمراره ومع ظهور الفساد لا عبرة به. هذا كما في الحاشية. وذكر قول للحاجبي بأنّه لا ينوي القضاء البتته وانّما الكلام في مجرّد التسمية، وهذا قول منه بأنّه أداء ولا وجه للنزاع في التسمية حينئذٍ كما لا ثمرة له.

٢) والقائل لهذا القول هو ابن الحاجب وكذا العضدي.

ويمكن المخالفة في الأجزاء في نفس الأمر بالقصر والإتمام، والصّلاة بالتيمّم والغُسل والوضوء وصلاة الخوف وصلاة المريض وغير ذلك، فتخيير المكلّف بإيقاعها في هذه الأجزاء تخيير في لوازمها، فافهم ذلك واضبطه.

وإنْ شئت تقريراً أوضح فاعتبر الإشارة من ملاحظة ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ على إباحة السّفر مطلقاً مثلاً، كما يستفاد أَقلّ الحمل من الآيتين، فتأمّل.

قانون

الواجب الكفائيّ ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض، ولا يتعلّق الغرض بحصوله من كلّ واحد من المكلّفين أو بعض معيّن منهم، كخصائص النبيّ ﷺ، ولاريب في جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً، كالجهاد المقصود منه حفظ الإسلام وإذلال الكفّار، وصلاة الميّت المقصود منه احترام الميّت.

والحقّ، أنّه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض، لا كما قيل: بتعلّقه بالمجموع(١)، ولا كما قيل: بتعلّقه بالبعض الغير المعيّن(٢).

لنا: أنّهم لو تركوا جميعاً لذمّوا بالترك واستحقّوا العقاب جميعاً، باتّفاق الخصم، وهو معنى الوجوب. وأمّا السّقوط بفعل البعض، فإجمَاعي.

حجّة القول الثاني: أنّه لو تعيّن على كلّ واحد كان إسقاطه عن الباقين رفعاً للطلب بعد تحقّقه، فيكون نسخاً فيفتقر الى خطاب جديد، ولا خطاب، فلانسخ فلايسقط، بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو، فإنّه لايستلزم الإيجاب على كلّ واحد، ويكون التأثيم للجميع بالذّات، ولكلّ واحد بالعرض(٣).

وأُجيب: بأنّ سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ، كانتفاء علّة الوجوب، كاحترام الميّت مثلاً، فإنّه يحصل بفعل البعض، ولهذا ينسب السّقوط إلى

---

١) نسب هذا القول الى قطب الدّين الشيرازي، وفي كلام التفتازاني والباغنوي الى القيل.

٢) نسب هذا القول الى فخرالدّين وهو المفهوم من كلامه في «المحصول»: ٢/٣٦٩، والبيضاوي، وعزي إلى الشافعية كما في «هداية المسترشدين»، وفي «النهاية» الى قوم.

٣) وللمحقّق الاصفهاني ردّ عليه في «الهداية»: ٢/٣٨٤.

فعل البعض، و: بأنّ الوجوب لو لم يتعلّق بكلّ واحد، فكيف ينوي كلّ واحد منهم الوجوب؟

وحجّة الآخرين وجوه:

الأوّل: أنَّ الوجوب لو كان على الكلّ لما سقط بفعل البعض.

وفيه: أنّه استبعاد محض، ومثله يجري في الواجبات العينيّة أيضاً، كإسقاط دَين رجل بأداء متبرّع عنه.

الثاني: كما انّه يجوز الأمر بواحد مبهم اتّفاقاً، يجوز الأمر ببعض مبهم[١]. فإنّ ما يحصل مانعاً هو الإبهام وقد لغي، وقد يسقط بفعل أيّ بعض كان، فيكون واجباً على بعض مُبهم.

وفيه: أنَّه قياس مع الفارق، لأنّكم تقولون بتأثيم الكلّ على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه، بخلاف الأمر بواحدٍ مبهم، فإنّ التأثيم ليس على ترك الواحد، بل التأثيم للكلّ حين ترك الكلّ، دليل على الوجوب على الكلّ، ولامعنى لعقاب شخص عن شخص آخر.

فثمرة النزاع إذاً إنّما هو في اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب وعدمه إذا صدر عن الكلّ، ويتفرّع عليه ثمراته[٢].

---

١) المراد بواحد مبهم هو المأمور به في الواجبات التخييرية، كما انّ المراد من بعض مبهم هو المأمور به في الواجبات الكفائية.

٢) قال في «الحاشية»: ويتفرّع عليه ثمراته كما لو نذر أن يعطي جماعة أتى كلّ واحد منهم بواجب دراهم، فحينئذ لو رأى جماعة صلوا على ميّت فأعطى الدراهم لهم، فيبرء نذره على القول المشهور من اتّصاف كل واحد منهم بواجبه، ولا يبرء نذره على قول القائل من عدم اتّصاف كل واحد به.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾[١] الآية. فإنَّ التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة.

وأُجيب: بأنّ المراد بيان ما يسقط الوجوب، جمعاً بين الأدلّة، مع أنّ اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج، وكما أنّ الشروع واجب، فالإتمام أيضاً واجب، فالسّقوط إنَّما هو بعد التفقّه.

ثمّ إنَّ الواجب الكفائيّ لايسقط إلّا مع حصول العلم بفعل الآخر.

وهل يعتبر الظنّ الشرعيّ مثل شهادة العدْلَين ونحوها فيه؟

قولان: الأقرب الاعتبار.

والظاهر أنّ مجرّد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافياً، حملاً لفعله على الصّحة[٢] بمقتضى الأَدلّة القاطعة، فلايعتبر العدالة.

وتمام هذا الكلام في الفروع.

---

١) التوبة: ١٢٢.

٢) كقوله عليه‌السلام: «ضع فعل أخيك على أحسنه». ومثل هذا كثير في كتب الاحاديث.

قانون

اختلفوا في أنّ الأمر المعلّق بالكلي[١] ظاهراً، هل المطلوب به هو الماهية[٢] أو الجزئي المطابق للماهيّة الممكن الحصول؟[٣]

وصرّح بعضهم[٤] بوصفه بالحقيقي أيضاً لأنّه هو الموجود في الأعيان.

والأقرب الأوّل[٥] للتبادر عرفاً، ولأنّ الأوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللاّم والتنوين، وهي حقيقة في الماهيّة لابشرط شيء. ونقل فيه السّكاكي إجماع أَهل العربيّة، ولايفيد [الهيئة] إلّا طلب [طلب إلّا] ذلك الحدث، مع أنّ الأصل عدم الزّيادة.

والظاهر أنّ من يدّعي أنَّ المطلوب هو الفرد أيضاً، لاينكر ذلك بحسب اللّفظ

---

١) المراد به أسماء الاجناس تحقيقاً نحو أقم الصلاة أو تقديراً نحو صلّها. قال في الحاشية: الكلي قد يكون مستفاد من مادة الأمر فيكون المراد من تعليق الأمر به هو تعليق هيئته بمادته مثل صلِّ، وقد يكون شيئاً آخر فيتعلّق بمادته وهيئته معاً مثل أوجد الصلاة وافعلها ونحوها.

٢) أي لابشرط شيء كما هو مختار المصنف.

٣) أي الماهيّة بشرط شيء أي المقيّدة عند العقل بمشخصات الفرد بحيث لو وجدت في الخارج كان فرداً خارجياً.

٤) قيل أراد بهذا البعض العضدي. ونقل في الحاشية وهو للحاجبي والعضدي.

٥) وفاقاً لأكثر المحققين. وذهب شرذمة من العامة الى الثاني كالآمدي، ووافقه منّا الشيخ حسن في «المعالم»: ص ٢٤٥ في بحث اجتماع الأمر والنهي، ولكن ربما يناقضه بعض كلماته في بحث المفرد المحلّى. ووافقه في الأوّل الفاضل التوني في «الوافية»: ص ٩١، وقد أفرط التفتازاني فيه بما مرّ.

والعرف واللّغة، ولكنّه يدّعي ذلك بثبوتِ القرينة على خلافه من جهة العقل. فقد تراهم لاينكرون ذلك في شيء من الموارد، مثل أنّهم يقولون في مبحث إفادة الأَمر للمرّة أو التكرار أو الفور وعدمه، وغير ذلك[١]، أنّ الأمر لا يقتضي إلّا طلب الماهيّة[٢]. فلعلّ مرادهم أنّ حقيقة[٣] اللفظ وإنْ كان يقتضي ذلك، إلّا أنّ العقل يحكم بأَنّ المراد هنا هو الفرد، لأنّ مطلوب الشّارع هو ما أمكن وجوده، وما لايمكن وجوده يستحيل طلبه من الشّارع للزوم التكليف بالمحال، والماهيّة ممّا لاوجود له في الأعيان، فثبت أنَّ المطلوب هو الفرد.

وجوابه: أنّ المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط أنْ لايكون مع قيد وتشخّص. وأمّا هي لابشرط شيء، فيمكن وجودها بإيجاد الفرد، والممكن بالواسطة ممكن، فيجوز التكليف به، فيكون الفرد من مقدّمات حصولها؛ فيجب من باب المقدّمة، وذلك لا يستلزم نفي مطلوبيّة الطبيعة.

فإنْ قلت: النزاع في هذا الأصل متفرّع على النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ وعدمه، وما ذكرته إنّما يتمّ على تقدير تسليم وجوده، ولعلّ الخصم لايسلّم ذلك.

قلت: أوّلاً: إنّ ما حقّقه المحقّقون[٤] هو وجوده، وإنّ وجوده عين وجود الأفراد وبيّنوه في محلّه.

---

١) كبحث القضاء بالفرض الجديد وبحث مقدمة الواجب.

٢) «المعالم»: ص ١٤١.

٣) أي من جهة اللّغة والعرف.

٤) من الأصوليين كالعلّامة والشيخ البهائي، ومن المتكلّمين وأهل الميزان كأصحاب «التجريد» و «المطالع» و «الشمسية» و «شرح المقاصد»، بل ربما يظهر منه الاتفاق عليه، و «الشوارق» وصريح الشيخ في «الشفاء».

وثانياً: إنّ المقام يتمّ بدون ذلك أيضاً، فإنّ منكري وجود الكلّي الطبيعي لاينكرون[١] أنّ العقل ينتزع من الأفراد صوراً كليّة مختلفة، تارة من ذواتها، وأُخرى من الأعراض المكتنفة بها، بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتّى، كما صرّحوا به[٢]، وإنْ لم يكن لتلك الصّور وجود إلّا في العقل، وتلك الصّور هو الكلّي الطبيعيّ[٣] على مذاق هؤلاء[٤]. ولاريب أنّ له نوع اتّحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفاً، وعدم وجودها في الخارج إنّما يظهر بعد التدقيق الفلسفي.

وأمّا أهل العرف فلايفهمون ذلك[٥] ولايفرّقون بين ما كان وجوده متأصّلاً ومتحقّقاً، أو بالإضافة والاعتبار[٦].

فيفهمون من الأمر أنّ مطلوب الأَمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط، غاية الأمر استحالة تحقّقها في نفس الأمر إلّا بإيجاد الفرد، ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة، ويكفي في انفهامهم ذلك، تولّد الأَمر الانتزاعيّ ممّا به الانتزاع وإنْ كان أمراً اعتبارياً.

وحاصل المرام، أنّ أهل العرف يفهمون من ذلك، الخصوصيّات المعيّنة لا مدخليّة لها في الامتثال، ويكفي تحقّق هذا المفهوم في الخارج على أيّ نحو

---

١) أي انَّ المنكرين لوجوده فهم لاينكرونه رأساً، بل ينكرون وجوده التأصلي لاوجوده الانتزاعي العقلي التبعي لاعترافهم به.

٢) فصرّحوا بعدم إنكارهم وجود الكلي الانتزاعي العقلي مع إنكارهم وجود الأصلي الخارجي.

٣) الذاتي او العرضي.

٤) المنكرين لوجود الكلي الطبيعي.

٥) أي لايفهمون عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج.

٦) العطف تفسيري.

يكون، وإن كان اعتقادهم بتحقّقه في الخارج فاسداً في نفس الأمر، ولا يضرّ فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال.

نعم، هذا النزاع يثمر في المسائل الحكميّة، على أنّا نقول: غاية ما دلّ عليه دليلكم أنّ المطلوب لابدّ أنْ يكون هو الفرد، وأمّا تعيّنه وتشخّصه وإرادة فرد معيّن، فلم يدلّ عليه دليل، لا من اللّفظ ولا من العقل.

ولاريب أنّ فرداً ما من الطبيعة أيضاً كلّيّ ولاتحقّق له في الخارج على مذاقكم، وإرادة فرد خاصّ تحكّم بحت.

فإنْ قلت: إنّا نريد من فرد ما أحد الأفراد، بمعنى أنّ المطلوب هو كلّ واحد من الجزئيّات المعيّنة المشخّصة على سبيل التخيير، فيتعلّق الطلب بكلّ واحد منها على سبيل التخيير، وليس ذلك من باب التعلّق بالكلّي.

قلت: قد مرّ الفرق[١] بين الجواب التخييري والعيني، وأنّ تخيير المكلّف في أفراد الواجب العينيّ ليس من باب الوجوب التخييري، وإلّا لما بقي فرق بينهما، مع أنّهم نازعوا في الواجب التخييري على أقوال شتّى، ولم ينازعوا فيما نحن فيه أصلاً، وهو من أَعظم الشواهد على أنّ المطلوب هنا شيء واحد[٢]، وأنّ التخيير بين الأفراد إنّما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدّمة، أو من خطاب الشرع أيضاً بخطاب تبعيّ، لا أنْ يكون خطاباً متأصّلاً كما هو مقتضى قول الخصم، فإنّه يقول: إنّ مطلوب الشارع في الأمر المتعلّق بالكلّيّ هو الأفراد تخييراً بالأصالة.

---

١) عند قوله: هناك ويمكن الفرق... الخ.

٢) من الطبيعة الكليّة.

ونحن نقول: بأنّ وجوب المقدّمة يقتضي الرّخصة في إتيان أيّها شاء، تبعاً للخطاب بالكلّي.

وأيضاً الأفراد[١] في الواجبات التخييريّة لابدّ أنْ تكون منظورة بالذّات ومفصّلة، والمطلوب هنا التخيير في إتيان هذه الطبيعة في ضمن أيّ فرد من الأفراد شاء، فالتخيير بينهما ليس من حيث إنّها أشياء متأصّلة بذاتها، بل من حيث إنّها مصاديق لهذا المفهوم، فيؤل الكلام في وجوبها إلى تحصيل الامتثال بإيجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر أَهل العرف، وممّا يلزمهم، كون أكثر خطابات الشّرع مجازاً.

فإنْ قلت: على ما ذكرت من كفاية مطلق إتّحاد الكلّيّ مع الفرد، فيصحّ إطلاق الكلّي وإرادة الفرد حقيقة، وإن كان الإتّحاد غير واقع في نفس الأَمر، فلامجاز.

قلت: فرق بيّن بَيْن قولنا: إيتيني برجل، و: آتاني رجل، و: سلّم أَمري إلى الرَّجل لا إلى المرأة، والمسلّم في كون الكلّي حقيقة في الفرد هو الصّورة الأولى، وفي الثانية إشكال[٢]. فإنّ المراد منه[٣] شخص خاصّ، وإنّما علّق الحكم على المطلق أوّلاً ليسري الى الفرد، والمطويّ في ضمير المتكلّم إنّما هو الرّجل الخاص مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصىَ المَدِيْنَةِ﴾[٤] فلم يعلّق الحكم أوّلاً على الفرد الخاصّ[٥]، ولم يقصد من اللّفظ دلالته على الخصوصيّة، وبذلك يمكن

---

١) وهنا وجه ثالث لبيان الفرق بين ما نحن فيه والواجب المخيّر.

٢) ووجه الاشكال يبدو لكونها محتملة الحقيقة والمجاز.

٣) بيان لاحتمال المجاز.

٤) القصص: ٢٠.

٥) بيان لاحتمال الحقيقة.

إدراجه تحت الحقيقة أيضاً.

وأمّا الثالثة: فلا التفات فيه إلى الفرد، لا أوّلاً وبالذّات، ولا ثانياً، ولكن لمّا لم يمكن الامتثال إلّا بالفرد، وجب من باب المقدّمة. ولاريب أنّ الأوامر من قبيل الثالث، فلاريب أنَّ إرادة الفرد من ذلك مجاز.

فتأمّل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص.

وأمّا ما قيل(١) : من أنّ الخلاف في هذا الأصل إنّما نشأ من عدم التمييز بين الماهيّة لابشرط، وبينها بشرط لا، وحمل كلام النافي على إرادة الثاني، فهو بعيد من أنظار العلماء(٢).

تنبيه وتحقيق

إعلم أنَّ صيغة الأمر مثل: إضرب، لها اعتبارات ثلاث، يلاحظ الكليّة والجزئية بالنسبة إليها:

الأوّل: ملاحظة كونها كليّاً بالنسبة إلى الطلب الراجح.

فعلى القول بكونه حقيقة فيه، فاستعماله في كلّ واحد من الوجوب والندب؛ استعمال في أفرادها.

والثاني: ملاحظتها بالنسبة إلى أفراد الضّرب.

والثالث: ملاحظتها بالنسبة إلى المخاطبين.

---

١) هذا مبتدأ وخبره قوله: فهو بعيد. ونسب هذا القول الى شرح التفتازاني.

٢) قال الشيخ البهائي في «الزبدة»: ص ١١٩: ومنشأ النزاع الاختلاف في وجودها لا بشرط، والحق وجودها بوجود أفرادها فتُطلَبُ، ومطلقها لا ينافي مقيّدها، بل يشمله، والقول بأنّ منشأ النزاع عدم التفرقة بينهما بشرط لا وبلا شرط بعيد.

وهذه المواضع متغايرة بالذّات وبـالحكم[١] . ووضـعها بـالنسبة إلى الثـالث حرفيّ نسبيّ، والموضوع له هو الأفراد فلامجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التحقيق في وضع الأفعال والحروف.

وأمّا الأوّلان فقد عرفت حكم الثاني منهما هاهنا مفصّلاً، والوضع هنا وضـع المشتقّات، والملحوظ فيه هو المادّة.

وأمّا الأوّل، فالظاهر أنّه من باب: ﴿وَجاءَ رَجُلٌ مِن أَقْصَىٰ المَدينَةِ﴾[٢] وكونه حقيقة حينئذ إنّما هو لأجل التعلّق بالطبيعة.

والظاهر أنّ الوضع فيه أيضاً كسابقه، وإنّما هو متعلّق بالهيئة لا بالمادّة، ولكنْ مع قطع النظر عن النسبة إلى الفاعل، وقد اشتبه الأمـر عـلى بـعض الفـحول[٣] فحسب وضع الأمر من حيث كيفيّة الطلب وضـعاً حـرفيّاً كـوضعه بـالنّسبة إلى ملاحظة النّسبة إلى الفاعل، فتأمّل وانتظر لتمام الكلام.

---

١) يعني انّ الموضوعات والذّوات في هذه الاعتبارات الثلاثة مختلفة، إذ الموضوع في الاعتبار الأوّل هو الطلب وفي الثاني هو الحدث وفي الثالث هو نسـبة الحـدث الى المخاطب. كما انّ أحكامها مختلفة مثل أعمّية الوضع والموضوع له كما في الاعتبار الثاني، وأعمّية الوضع وأخصّية الموضوع له كما في الثالث، واختلف حكم الاعتبار الأوّل فأشار الى تغاير الحكم بقوله: ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي.

٢) القصص: ٢٠.

٣) وهو المدقق الشيرواني.

قانون

الحقّ عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه.

وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدّمة، وهي أنّ الواجب المشروط ـ أَعني ما توقّف وجوبه على ما توقف عليه وجوده ـ إمّا أنْ يعلم بتنصيص الأمر على الاشتراط مثل قوله تعالى: ﴿وللهِ عَلَىٰ النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلاً﴾[1]. ويجب الصّيام على من كان حاضراً، ونحو ذلك. أو يعلم بحكم العقل، مثل توقّف الواجب على التمكّن منه، فيتوقّف وجوبه أيضاً لئَلّا يلزم تكليف ما لايطاق.

ومعنى الشرطيّة أي التعليق على ما يفهم منه هنا ممّا لايصحّ على العالِمِ بالعواقب، ولايحسن الشرط منه على ظاهره، فإنّ ظاهره الجهل بالوقوع، وهو ينافي العِلْم، فينحلّ الاشتراط حينئذ إلى حكمَين مطلقَين: ثبوتيّ بالنسبة إلى الواجد، وسلبيّ بالنسبة الى الفاقد.

نعم اشتراطه إنّما هو بالنسبة إلى المكلّف والأمر الجاهِلَين[2]، فالعمومات الشاملة

---

١) آل عمران: ٩٧.

٢) والمكلَّف هنا بفتح اللّام بدليل تثنية الجاهل، لعلّ ذكر المكلّف هنا للإستطراد وإلّا لا فائدة له ظاهراً، وتفصيل المقام هو أنّ الأمر مع إنتفاء الشرط إمّا على وجه الاطلاق أو على وجه الاشتراك، وعليها إمّا مع علم الأمر والمأمور معاً أو مع جهلهما كذلك، أو علم الأمر وجهل المأمور أو بالعكس، فالأقسام ثمانية. ولا إشكال في الجواز مطلقاً مع جهل الأمر بالإنتفاء سواء جهل المأمور أيضاً أم علم به، وفي الباقي إشكال وخلاف سيأتي إنْ شاء الله تعالى. هذا كما في الحاشية.

بظاهرها لكلّ المكلَّفين، منها: ما يحصل العلم بكونها مطلقاً، وهو إذا جمع المكلّف جميع الشرائط العقليّة والشرعيّة ومضى من الوقت مقدار ما يتمكّن من أدائه فيه.

ومنها: ما يحصل العلم بكونها مطلقاً بالنسبة الى الشّروع فيه، كالفرض السّابق في أوّل الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه إلى التمام.

ومنها: ما يحصل الظنّ بالإطلاق بالنسبة إليهما، كالصّحيح السّليم الذي يظنّ بقاؤه إلى أن يتمّ الواجب. ولاريب انّه مع هذا الظّن يجب الإقدام على الواجب بعد دخول وقته، بل قبل الدّخول فيما يتوقّف عليه أيضاً، كالحجّ عن البلد النائي [الثاني]، وهذا ممّا لاريب فيه، بل لايمكن صحّة التكاليف الشرعيّة إلّا بذلك، سيّما في المضيّقات. ومدار إرسال الرّسل، وإنزال الكتب، وشرع الشرائع، بل مدار نظام العالم، وانتظام عيش بني آدم على ذلك، فيكفي الظنّ ويجب التعبّد به.

والقول بأنّ التكليف يتجزّأ بالنسبة الى أجزاء المكلّف به[١]، فهو مع أنّه في محلّ المنع بالنسبة الى الدّلالات المقصودة من اللّفظ كما ذكرنا في مقدّمة الواجب، لايتمّ العلم قبل حصول ذلك الجزء، وبعد تحقّقه يخرج عن المتنازع فيه، مع أنّ الكلام في نفس التكليفات لا أجزائها.

والمراد بالشرط في محلّ النزاع، هو شرط الوجوب، سواء كان شرطاً للوقوع أيضاً كالقدرة والتمكّن من المقدّمات العقلية المحضة[٢] وعدم السّفر وعدم الحيض للصّوم فيما جعله الشارع شرطاً للوقوع أو لا، كتملّك النصاب من الزّراعة في الزّكاة.

---

١) غرضه من هذا الكلام دفع الايراد الوارد على ما تقدم من انحصار حصول علم المكلّف بكون العمومات مطلقاً على كون مستجمعاً لجميع شرائط التكليف ومضى من الوقت مقدار ما يمكن أداء الفعل فيه.

٢) واعلم أنّ المقدمة الشرعيّة أيضاً عقلية لكنّها غير محضة.

وأمّا جعل إرادة المكلّف من[١] ذلكِ فهو لا يتمّ إلّا على مذهب الجبريّة.

وبالجملة، لا كلام فيما كان مقدّمة للوقوع فقط، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة لأنّه يجب تحصيله كالواجب، ولا يلزم من أمر الآمر إذا عَلِمَ انتفاؤه نقص وقبح، وإن عَلِمَ أنّه يتركه اختياراً، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

إذا تقرّر هذا، فنقول: إنّ هاهنا مقامين من الكلام:

الأوّل: أنّه هل يجوز توجيه الأمر إلى المكلّف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه، وإنْ لم يكن نفس الفعل المأمور به، بل كان المراد مصلحة أُخرى حاصلة من نفس الأمر من العزم على الفعل وتوطين النّفس على الامتثال والابتلاء والامتحان أم لا؟

والثاني: أنّه هل يجوز إرادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشّرط أم لا؟

والظاهر أنَّ كليهما ممّا وقع النزاع فيه، ولكنّ المتداول في ألْسِنة الأُصوليين المفيد في تعريفاتهم [تفريعاتهم] هو النزاع الثاني. وقد اختلط المقامان على كثير منهم[٢]، كما يظهر من استدلالاتهم:

والحقّ في الأوّل الجواز.

ولا يحضرني الآن كلام من أَنْكَرَ جواز ذلك إلّا العميدي رحمه الله في «شرح التهذيب» حيث قال: إنَّ ذلك غير جائز لما يتضمّن من الإغراء بالجهل لما يستلزم

---

١) أي من شرط الوجوب على مذهب الجبريّة، فإنَّهم يجعلون إرادة المكلّف شرطاً في وجوب الصلاة مثلاً لاعتقادهم على أنّ الذي يصدر عن المكلّف فهو لا يقدر على خلافه لأنّه الذي علمه في الأوّل، ولا يلزم أنْ يكون علمه تعالى جهلاً، ولكن الانصاف ان جعل علم الأزلي علّة لعصيان المكلّف فهو في غاية الجهل، كما في الحاشية.

٢) راجع «المعالم»: ص ٢٢٢.

من اعتقاد المأمور إرادة الآمر الفعل المأمور به منه[١]، ويظهر ذلك من صاحب «المعالم» أيضاً في أواخر المبحث[٢].

وفيه: أنّه لاقبح في ذلك.

أمّا أوّلاً: فلما بيّنا أنّه قلّما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلّفاً بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكّن، بل المدار على الظنّ، فلا يستلزم الاعتقاد الجازم، ولايضرّ الظنّ مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلّفين، مع أنَّ كثيراً منهم لايتمكّن عن الإتمام، وإلّا لانتفى الواجب المشروط غالباً. غاية الأمر كون ذلك الاستعمال مجازيّاً تأخّرت عنه قرينته، وتأخيرها إنّما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة، وأمّا عن وقت الخطاب فلاقبح فيه، كما سيجئ تحقيقه.

وأمّا ثانياً: فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهراً، فإنّ ظاهر الحكم التأبيد[٣]. وعلى القول بجوازه[٤] قبل حضور وقت العمل، فالملازمة أظهر.

والحاصل، أنّ الأمر حقيقة في طلب نفس الفعل، ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره، وانكشاف عدم الشّرط قرينة على ذلك متأخّرة عن الخطاب.

---

١) الضمير في منه يرجع الى الأمر.

٢) مبحث جواز الأمر مع انتفاء الشرط.

٣) يعني أنّ الحكم المنسوخ قبل مجيء النسخ ظاهر في التأبيد وهذا الظهور يورث للمكلّفين الظنّ بكون الحكم مؤبداً مع أنّه ليس بمؤبد، بل مؤقت الى مجيء النسخ، وليس هذا إلّا الإغراء بالجهل بالمعنى المذكور، فيلزم أنْ لايجوز النسخ، مع أنّ جوازه ووقوعه إجماعيّ.

٤) أي بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وقد نسب هذا القول الى المفيد والحاجبي والى أكثر الأشاعرة.

وما قيل[١] : إنّ الامتحان لا يصحّ في حقّه تعالى لأنّه عالم بالعواقب.

ففيه ما لا يخفى، إذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للآمر، بل قد يكون للغير، وللمكلّف، ولإتمام الحجّة كما لا يخفى.

وبما ذكرنا[٢] يعلم الجواب عمّا يقال في هذا المقام أيضاً، بأنّه لو جاز الأمر لمجرّد مصلحة في نفس الأمر[٣] ممّا ذكر، لما دلّ الأمر على وجوب المقدّمة، ولا النهي عن ضدّه، ولا على كون المأمور به حَسَناً، فإنَّ الدّلالة على المذكورات إنَّما هي من خواصّ الصّيغة، فلايخرج عنها إلّا بالقرينة على المجاز، ومجرّد الإستعمال لايوجب الحقيقة حتّى يحصل الاشتراك الموجب للإجمال المانع عن الدّلالة، ومن عدم إرادة المذكورات في بعض الأحيان، لايلزم عدم دلالة اللّفظ من حيث هو.

وأمّا المقام الثاني: فذهب أصحابنا فيه الى عدم الجواز، وجمهور العامّة على الجواز، وربّما [وبما] أفرط بعضهم[٤] فجوّزه مع علم المأمور بانتفاء الشّرط أيضاً.

لنا: أنّه تكليف بما لايطاق، أمّا فيما إنتفى فيه ما يتوقّف عليه الفعل عقلاً فواضح. وأمّا فيما انتفى فيه ما جعله الشّارع شرطاً للوجوب والوقوع معاً، كعدم

---

١) القائل هو الشارح العميدي وتبعه صاحب «الأنيس» ونقل انّه ظاهر كلام صاحب «المعالم» أيضاً. راجع «المعالم»: ص ٢٢٤ و «الذريعة»: ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

٢) والمقصود من المذكور هو أنّ الأمر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه.

٣) أي في نفس هذا الأمر الذي أمر به الآمر.

٤) نسبه في «المعالم»: ص ٢٢٣ الى بعض متأخري العامة. وعدّه إفراطاً لأجل انّ دليل المنع فيها آكد حيث انّ التكليف بما لايطاق فيه ظاهر أول الواقع بخلاف صورة جهل المأمور به، فإنّه يختص بالثاني.

السّفر والحيض ونحوهما، فلأنّه رخّص في السّفر، ومنع في حال الحيض، فبعد اختيار السّفر يحرم الصوم، فلايجوز فعله؛ فيمتنع شرعاً، وكذلك يحرم في حال الحيض؛ فيمتنع فعله شرعاً، فتكليفه بالوجوب والحرمة معاً مع اتّحاد الجهة، ممتنع كما سيجيء[١] . ولافرق عندنا[٢] بين الممتنع بالذّات والممتنع بالغير[٣] في قبح التكليف به إلّا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلّف، فلايرد ما أَجاب به إبن الحاجب[٤] وغيره بأنّ مالايصحّ التكليف به هو المحال الذّاتي لا

---

١) في بحث اجتماع الأمر والنهي.

٢) معاشر العدلية خلاف لبعض الأشاعرة.

٣) الممتنع بالذّات كشريك الباري سبحانه وتعالى واجتماع النقيضين، والمراد منه في هذا المقام انتفاء الشروط العقليّة كالتمكّن والقدرة. وأما الممتنع بالغير كالطيران بالهواء بالنسبة الى غير الطيور، وهذا ممتنع لا بالذّات لكونه موجوداً في الطيور. والمراد به في المقام انتفاء الشروط الشرعيّة كالخلوّ من الحيض والسّفر. هذا ومراد المصنّف من هذا الكلام الردّ على بعض الأشاعرة الذين لم يجوّزوا التكليف بالممتنع الذّاتي كما جوّزه فرقة منهم، بل جوّزوا التكليف بالممتنع الغيري والاضافي.

٤) عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب الدويني ثم المصري ثم الدمشقي ثم الإسكندري (٥٧٠ ـ ٦٤٦ هـ) من ائمة المالكية ومن كبار علماء اصول الفقه ولد بإسنا من صعيد مصر، له مصنّفات كثيرة طار ذكرها في البلاد منها « منتهى السّؤل والأمل في علمي الاصول والجدل » ومختصره « مختصر منتهى السّؤل والأمل في علمي الاصول والجدل » وهذا الكتاب يعد من عيون مراجع اصول الفقه وقد أثنى عليه عضد الإيجي وكذا سعدالدين التفتازاني وحاجى خليفة بعبارات بليغة، وقد اعتكف الكثير على هذا الكتاب تدريساً وشرحاً وتحشية وقد طبع بعض من شروحه وحواشيه وأحسنها على ما نقل شرح عضدالدين الإيجي وهو مطبوع بحاشية التفتازاني وغيرها من الحواشي.

الإضافي[١] ، ولا ما أورده[٢] من النقض بلزوم عدم صحّة التكليف مع جهل الآمر أيضاً لاشتراك امتناع الامتثال.

وفيه: انَّا لانقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال، بل هو ذلك مع علم الآمر به، والقبح إنّما هو في هذه الصّورة[٣].

احتجّوا[٤] بوجوه:

الأوّل: أنّ حسن الأمر قد يكون لمصالح تتعلّق بنفسه دون المأمور به، كالعزم والتوطين، ونحوهما.

وفيه: أنَّ هذا خروج عن المتنازع.

والثاني: أنَّه لو لم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعصِ أحد، واللّازم باطل بالضّرورة من الدّين. وأمّا الملازمة فلأنّ كلّ ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه، وأقلّها إرادة المكلّف.

وفيه: أنّ الكلام في شرط الوجوب، والإرادة من شرط الوقوع لا غير.

نعم يصحّ ذلك[٥] على القول بكون العبد مجبوراً في الإرادة، وبطلانه بديهيّ.

والثالث: لو لم يصحّ، لم يعلم أحد أنّه مكلّف، وهو باطل بالضّرورة.

أمّا الملازمة فلأنّه مع الفعل، وبعده ينقطع التكليف عنه، وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف إلى التمام، والمراد العلم بالإتيان به فيما بعد، فلا يضرّ

---

١) هو بمعنى الممتنع بالغير.
٢) العضدي.
٣) أي صورة علم الآمر.
٤) القائلين بجواز الأمر وإرادة المأمور به مع علم الآمر بانتفاء الشّرط.
٥) أي الاحتجاج المذكور.

حصول العلم بالواجب الموسّع بعد تقضّي الوقت بمقدار الواجب مستجمعاً للشرائط مع عدم الفعل، فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزّمان يمكن إيقاع الفعل فيه.

وفيه: منع الملازمة لو أراد من العلم أعمّ من الظنّ المعلوم الحجّية كما مرّت الإشارة إليه. ومنع بطلان التالي لو أراد خصوص العلم. ودعوى الضرورة فيه مكابرة(١) وعناد، مع أنّ انقطاع التكليف حال الفعل أيضاً محلّ كلام.

والرابع: لو لم يصحّ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته، وهو عدم النّسخ، وقد علمه قطعاً، وإلّا لم يقدم على قتل ولده، ولم يحتج إلى فداء.

وأُجيب عنه: بالمنع(٢) من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذّبح الحقيقي، بل إنّما كلّف بمقدّماته كالإضجاع، وتناول المدية(٣) ونحو ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤيا﴾(٤).

وأمّا جزعه فلإشفاقه عن أَنْ يؤمر بعد ذلك بالذّبح نفسه لجريان العادة بذلك.

وأمّا الفداء فيجوز أنْ يكون عمّا ظنّ انَّه سيؤمر به، أو عمّا لم يؤمر به من المقدّمات، إذ لا يجب أنْ يكون الفدية من جنس المفدّى.

وفيه: أنّ ذلك لايناسب(٥) إمتحان مثل إبراهيم عليه السلام واشتهاره بالفضل لذلك،

---

١) وهو كلام في «المعالم»: ص ٢٢٩.

٢) المجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ٢٣٠.

٣) في «مجمع البحرين» المدى بالقصر والضّم جمع المديّة مثلّثة الميم وهي الشّفرة، سميت بذلك لأنّها تقطع مدى حياة الحيوان، وسميت سكيناً لأنّها تسكن حركته.

٤) الصّافات: ١٠٥.

٥) يعني انّ الجواب المذكور من أنّ المطلوب في المقام هو المقدمات لا نفس الذّبح لا ←

وكذا ولده إسماعيل عليه السلام، ولا اشتهاره بذبيح الله، ولا ما وَرَدَ أنّ المراد بِذِبحٍ عَظِيمٍ هو الحسين صلوات الله وسلامه عليه. والإستشهاد بتصديق الرّؤيا معارض بـ: ﴿أنّي أذْبَحُكَ﴾[١] مع كون المجاز في الأوّل أظهر، كما لا يخفى.

وقد يجاب أيضاً[٢]: بأنّ ذلك من باب البَدَاء الذي يقول به الشيعة.

وهو مشكل، لأنّ البَداء إنَّما هو في الأفعال التكوينية الإلهيّة[٣] لا الأحكام، والذي يجري في الأحكام هو النسخ[٤].

نعم، قد يطلق كلّ منهما على الآخر مجازاً فيقال: إنّ النسخ بَدَاء في الأحكام كما أنّ البَدَاء نسخ في الأفعال.

← يناسب الامتحان العظيم لمثل النبي ابراهيم عليه السلام الذي اشتهر بمدى طاعته لإقدامه على ذبح فلذة كبده.

١) الصافات: ١٠٢.

٢) وقد نسب الى المحقق الثاني، وهو الجواب الثاني من الأجوبة الستة.

٣) يعني انّ البداء الاصطلاحي هو أنْ يظهر للمخلوق من جانبه تعالى من جهة ملاحظة الأسباب أنّ الفعل المخصوص يصدر منه تعالى في وقت مخصوص، فإذا جاء الوقت لم يصدر منه الفعل، كما في قصة موسى عليه السلام وفرعون عليه اللّعنة في حكاية النيل، وكما في حكاية إماتة اسماعيل بن الامام جعفر الصادق عليهما السلام، وقصة إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ونحو ذلك، لأنَّ في جميع هذه الوقائع قد أظهر الله تعالى أفعاله الايجاديّة بعدما أخفاها كما لايخفى، وأما حكاية إبراهيم عليه السلام فليس فيها إظهار لفعله، بل هو نسخ للحكم السابق. هذا كما في الحاشية.

٤) والنسخ في اللّغة الإزالة، وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عن وجه لولاه لكان ثابتاً كنسخ جهة الصّلاة من بيت المقدس الى شطر المسجد الحرام بآية القبلة في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وجهك شطر المسجدِ الحرام﴾.

ويمكن توجيهه[١] : بأنَّ المراد حصول البَدَاء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انَّه يذبحه ويصدر عنه الذّبح بقرينة قوله تعالى: ﴿**إنّي أرى في المَنام أنّي أذبَحُكَ**﴾[٢] ، لا أمرني تعالى بذبحك، فيكون في المعنى إخباراً عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى، ثمّ بَدَا لله فلم يقع في الخارج، مثل إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثمّ ظهور خلافه[٣] .

لكن يرد عليه: أنّ رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام مسبّبة عن أمره تعالى به، فيدور الكلام[٤] .

ويشهد بذلك[٥] قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام: ﴿**يَا أبَتِ افْعَلْ ما تُؤمَرُ**﴾[٦] . فالأَوْلى جعله[٧] إمّا من باب النّسخ، والقول بجوازه قبل العمل سيّما

---

١) أي توجيه الجواب لينطبق على البداء المصطلح أي في الأفعال دون الأحكام.

٢) الصافات: ١٠٢.

٣) حكي أنّ رجلاً من بني إسرائيل قد استدعى إمرأة ذات ثروة في زمان عيسى عليه السلام فخطب، فأخبره عليه السلام بأنّك لاتدركها لموتها ليلة العرس، فوقعتا المناكحة فلم تمت في تلك اللّيلة، فاستعجب من تخلّف ما أخبره به، فأوحى الله إليه أنْ يفتّشوا تحت وسادتها فإذا فيه حيّة عظيمة، فاستخبروا من العروس كيف حالك باللّيلة، فقالت: بعدما نمت ونام أهل البيت كلهم سمعت سائلاً بالباب يسأل ويدعو بدفع البليّات فقمت وأخذت ما ادّخروا لنا من الغذاء ومشيت نحوه بحيث لا يلتفت أحد وأوصلت الغذاء الى السّائل تقرّباً الى الله تعالى دفعاً للبليّات ثم نمت كما كنت. فقال عيسى: هذا من ذاك وإلّا لوقع ما أخبرت به.

٤) أي يرجع الكلام الى الأمر، أي أنَّ ما ظهر له من الفعل مسبب من الأمر، فالبداء بما ظهر حقيقة في البداء عن الأمر.

٥) أي يشهد انَّ ما ظهر مسبّب عن الأمر.

٦) الصّافات: ١٠٢.

٧) هذا هو الجواب الثالث من الأجوبة السّتة.

عند حضور وقته، أو من باب إرادة العزم[١] والتوطين، فتأمّل. مع أنّ حصول العلم[٢] لإبراهيم عليه السلام في معرض المنع لِمَ لايكون بسبب الظنّ المتّبع في مثل هذا المقام، مع أنّ الوجوب الشرطيّ[٣] فيما لو كان المكلّف واحداً والحال واحداً أيضاً مشكل، فتدبّر.

وممّا يتفرّع على المسألة لزوم القضاء على المكلّف إذا دخل الوقت وجُنّ، أو حاضت المرأة قبل مضيّ زمان يسع الصّلاة، وانتقاض التيمّم ممّن وجد الماء، وإنْ لم يمضِ زمان يتمكّن عن المائيّة أو منع عنها مانع فلايكون مكلّفاً بالمائيّة فلا ينتقض، والمشهور إنتقاضه، ولعلّه من جهة ظواهر النصوص[٤].

ومنها: ما لو منع عن الحجّ في العام الأوّل ثمّ مات أو تلف ماله، فلا قضاء، وفروع المسألة كثيرة، وربّما جعل منها لزوم الكفّارة على من أفطر في شهر رمضان ثمّ مرض في ذلك اليوم، أو حصل له مفطر آخر، من سفر ضروريّ أو غير ضروري ونحو ذلك.

وفيه: إشكال؛ إذ لادليل على انحصار الكفّارة في إفطار الصّوم التامّ النفس الأمريّ، بل قد يجب لأنّه فعل فعلاً حراماً وأفطر صوم رمضان بحسب ظنّه الذي عليه المعوّل في التكليف، ولذلك وقع الخلاف فيه بين الأصحاب.

---

١) وهو الجواب الرابع، وحاصله أنّ المطلوب لم يكن نفس الذبح، بل هو العزم وتوطين النفس عليه.

٢) وهو الجواب الخامس.

٣) وهو الجواب السادس.

٤) انّ الانتقاض من جهة دليل خارجي ولعلّه ظواهر النصوص لا لما ذكر. قال في الحاشية: فلاينافي ذلك قول المشهور بعدم الجواز.

قانون

اختلفوا في أنّ الشارع إذا أوجب شيئاً ثمّ نسخ وجوبه، هل يبقى الجواز أَم لا؟[١]

والظاهر أنّ الجواز الثابت بالبراءة الأصليّة ثابت حينئذ جزماً، وإنّما الإشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الأمر، فمحلّ النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعيّ من الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستجباب وعدمه.

فالأقوى عدمه، بل يرجع إلى الحكم السّابق من البراءة أو الإباحة أَو التحريم، بالنظر الى الموارد، مثل أنْ يكون من العبادات فيحرم، لكونها تشريعاً بدون الإذن[٢]، أو العادات[٣] والتلذّذات[٤] فيكون مباحاً، أو المعاملات، فالأصل البراءة من اللّزوم لأَصالة عدم ترتّب الأَثر، أَو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه

---

١) عند الرازي بقي الجواز خلافاً للغزالي كما في «المحصول»: ٢/٢٨٣ وكذا بقي الجواز عند العلّامة كما صرّح في «التهذيب»: ص ١١٢ و «المبادئ»: ص ١٠٨ بينما الشيخ حسن في «المعالم»: ص ٢٣٢ قال: «لا يبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع الحكم الّذي كان قبل الأمر ونقل في «المعالم»: وبه قال العلّامة ﵀ في «النهاية» وبعض المحقّقين من العامّة، وقال أكثرهم بالبقاء.

٢) إذ إنّ العبادات من جهة كونها توقيفيّة موقوفة على أمر الشارع وبيانه، وبدونه يكون تشريعاً محرّماً، فبعد الأمر هي إمّا واجبة أو مستحبة فإذا رفع الأمر لايمكن أنْ يرجع الى غير الحرمة وذلك كحرمة التوجّه الى بيت المقدس في الصلاة بعدما رفع وجوبه بالآية.

٣) عطف على قوله: العبادات، والمراد منها مثل القعود والقيام والنوم ونحو ذلك.

٤) كالأكل والشرب ونحوهما.

نصّ، فإنّ منهم من قال فيه بالتحريم، ومنهم من قال غير ذلك[١]، فيما يتوهّم[٢] من أنّ المراد رجوع الحرمة المنسوخة[٣] مثلاً، لو فرضت ثبوتها قبله أيضاً باطل.

وبالجملة، المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الأمر بالدّلالة التضمّنيّة مطلقاً، لارجوع الحكم السّابق، وإنْ كان حكماً شرعيّاً منسوخاً.

ومحلّ النزاع ما إذا قال: نسخت الوجوب أو رفعته، أو: نسخت المنع عن الترك، ونحوها. أمّا لو حرّمه أو صرّح بنسخ مجموع مدلول الأَمر، فلا إشكال.

احتجّوا على بقاء الجواز[٤]: بأنّ الأمر الإيجابيّ دلّ على الجواز مع المنع من الترك، فالمقتضي للجواز موجود، ونسخ الوجوب لايحصل معه اليقين برفعه، لحصول معناه برفع المنع عن التّرك، فإنّ رفع المركّب يحصل برفع أحد جزءيه، وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنّما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر، ولاريب أنّ رفع المنع عن التّرك يستلزم جواز الترك، فمع انضمامه الى جواز الفعل، يحصل الإباحة.

وفيه: أنّ الجنس والفصل وجودهما في الخارج متّحد، ووجودهما إنّما هو في ضمن الفرد، فلامعنى للتفكيك بينهما، مع أنّ المحقّقين منهم[٥] صرّحوا بكون الفصل علّة لوجود الجنس[٦]، مع أنّ الأحكام منحصرة في الخمسة، فلايتصوّر

---

١) وهو مذهب أصحابنا ومعتزلة بغداد، والإباحة مذهب أكثر أصحابنا ومعتزلة البصرة، والوقف مذهب الشيخ المفيد وبعض العامة كما ذكر في الحاشية.

٢) راجع في «المعالم»: ص ٢٣٢.

٣) هذا الكلام كأنّه ردّ على سلطان العلماء في حاشيته ص ٢٩١ على «المعالم».

٤) وكذا ذكر في «المعالم»: ص ٢٣٤ مع تصرّف في العبارات.

٥) وقد ذكره في «المعالم»: ص ٢٣٤ بقوله: كما نصّ عليه جمع من المحقّقين.

٦) قال المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ٦٤٨/٢: كأنَّ مرادهم بعلّية الفصل للجنس

←

الإنفكاك عن واحد من الفصول الأربعة[١] التي يتركّب الجواز معها.

وما قيل[٢] في الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر.

ففيه: أنَّ تحصّل الجنس في ضمن الفصل الأوّل غير تحصّله في ضمن فصل آخر، فإذا انتفى التحصّل الأوّل فما الذي أوجب حصوله ثانياً؟

فإنْ قلت: إنَّ وجوده مستصحب[٣].

قلت: علّيّة الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصّلين[٤] لا يجامع القول بالاستصحاب، وإنْ تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج.

سلّمنا[٥]، لكنّه معارض[٦] باستصحاب عدم القيد[٧]، فإنَّ جواز الترك حال

← أنّ وجود الجنس مستند الى وجود الفصل تبعاً له لاتحاده به، فهناك وجود واحد ينسب أصالة الى الفصل وتبعاً الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود. وقال في الحاشية في بيان كون الفصل علّة للجنس ما هو حاصله، أنّه علّة لرفع إبهامه الذهني وتميّزه من حيث تحصيله في ضمن الفصل الخاص.

١) أي لا يتصوّر إنفكاك الجنس وهو الجواز عن واحد من الفصول الأربعة، أعني فصل الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة حتى يكون ذلك الجواز بدون أحد هذه الفصول حكماً آخر، وأمّا تحقّقه مع شيء من هذه الفصول فلا دليل عليه.

٢) في «المعالم»: ص ٢٣٥ بتصرّف في العبارة.

٣) راجع «المعالم»: ص ٢٣٧.

٤) اي اختلافهما بواسطة اختلاف الفصلين.

٥) أي سلّمنا عدم اليقين برفع الجنس وجريان الاستصحاب فيه.

٦) وذكره في «المعالم»: ص ٢٦٧.

٧) واستصحاب عدم القيد يعني استصحاب عدم الجواز من قبيل الأصل المثبت إذ يثبت به زوال الفعل والأصل المثبت غير معتبر كما سيأتي في محلّه إنْ شاء الله، مضافاً ←

ثبوت الوجوب كان منعدماً يقيناً، وحصوله الآن مشكوك فيه.

فإنْ قلت: لاريب في حصول القيد، لأنّ جواز التّرك حاصل برفع الوجوب مطلقاً[١]، فمع استصحاب الجواز يتمّ المطلوب.

قلت: سلّمنا ذلك، لكنّ الأصل عدم الارتباط والتقييد.

فإن قلت: الارتباط والتقييد أمر اعتباريّ، وبعد حصول الطرفين واتّحاد المورد فلامعنى لعدم اعتبار ذلك.

قلت: سلّمنا ذلك، لكنْ نقول: الأصل عدم تيقّن اللّحوق وهو مستصحب، غاية الأمر حصول ظنّ باللّحوق بالاستصحاب، ولايقين، لا لأنّ الانضمام في نفسه يحتاج إلى دليل، بل لأنّ اليقين بالانضمام يحتاج إلى اليقين بثبوت المنضّم إليه، وهو غير متيقّن، لأنّه كما يحتمل تعلّق النسخ بالمنع عن الترك فقط، يحتمل التعلّق بالمجموع فلايبقى قيد ولا مقيّد. فعدم اليقين بالانضمام إنّما هو لعدم اليقين ببقاء المنضّم إليه، فكما أنَّ بقاء المنضّم إليه ـ أَعني الجواز ـ مستصحب حتّى يثبت اليقين بخلافه، فكذلك عدم لحوق القيد به متيقّن حتّى يثبت اليقين بخلافه، والاستصحاب لايوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان[٢] فيبقى

← الى أنّ استصحاب عدم اللّوازم لايعارض استصحاب الملزوم، وإلّا لم يصح استصحاب أصلاً، إذ استصحاب وجود شخص لايخلو عن معارضة استصحاب عدم أثاره، وجواز الترك من لوازم أثار وجود الفعل.

١) أي سواء قلنا ببقاء الجواز أو لم نقل.

٢) أي استصحاب بقاء الجواز واستصحاب عدم لحوق القيد به. وقال في الحاشية: وقد أورد عليه بأنَّ الاستصحابين هنا من باب المزيل والمزآل، لأنّ الشك في لحوق القيد وعدمه مسبّب عن الشك في بقاء المنضمّ إليه، فإذا استصحب بقاء المنضم إليه ارتفع ←

المورد بلا حكم.

وبعبارة أُخرى، فكما أنّ الأصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب، فالأصل عدم تحقّق الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب، فإنّ جميع الأحكام الشرعيّة، الأصل عدمها.

ومن طريق بيان المبحث علم أنّ الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الإباحة ولا غيرها(١) ممّا توهّم(٢)، فإنّ جنس الوجوب هو الطّلب الراجح.

ثمّ إنّ هذا الأصل وإنْ قلّ فروعه، بل لايحضرني الآن له فرع إلّا ما توهّمه بعض الأصحاب(٣) من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العينيّ بسبب فقد شرطه، أَعني حضور الإمام عليه‌السلام أو نائبه، أو تحريمه لبقائه بلا دليل، والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه(٤)، لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو

← الشك عن اللّحوق ويحصل اليقين به، فلا وجه له حينئذ للتعارض، وفيه عدم تسليم كون الشك في اللّحوق عن الشك في بقاء المنضمّ إليه حتّى في مقام استصحاب المنضمّ إليه.

١) غير الاباحة. فالأقوال في المسألة على ما قيل أربعة هي: انّ الباقي هو المعنى الظاهري من الجواز أعني الاباحة، أنّه الاستحباب، أنّه يعمّهما والمكروه، أنّه الأعم من الاباحة والاستحباب.

٢) ولعلّ المتوهم هو الفاضل المير محمد حسين خاتون آبادي في رسالته التي كتبها في صلاة الجمعة على ما نقل.

٣) في بعض الحواشي وقد أشار الى هذا المتوهم في «التمهيد»، ولعلّ المتوهم هو المحقق الثاني في رسالته المعمولة في صلاة الجمعة. راجع «رسائل المحقّق الكركي»: ١/ ١٤٠.

٤) قول ذلك المتوهم باطل كما ستعرف بطلانه في آخر هذا القانون.

ما اشتهر في ألسِنَتهم من أنَّ بطلان الخاصّ لا يستلزم بطلان العامّ، والتحقيق خلافه كما بيّنا.

فمن فروعه: أنّ القضاء تابع للأداء، والتحقيق خلافه.

ومنها: أنَّ الوضوء لايجزي عن الغسل إذا تعذّر.

ومنها: أنَّه لو نذر إيقاع صلاته في مكان لا رجحان فيه.

والتحقيق أنَّه لو نذر إيقاع صلاة الظهر مثلاً أو نافلته في مكان لا رجحان فيه، فلاينعقد على القول باشتراط الرّجحان في النذر، وأمّا لو نذر إيقاع ركعتين مبتداءة[١] في المكان المذكور فينعقد، لا لأنّ عدم اعتبار الخاصّ لايستلزم عدم اعتبار العامّ فلابدّ أن ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع، بل لأنّ مورد النّذر هو ذلك الفرد، وهو راجح باعتبار الكلّيّ الموجود فيه.

ومنها: ما لو باع العبد المأذون، أو أعتقه، ففي الإذن أو انعزاله وجهان، بل الوجهان يجريان لو صرّح بكونه وكيلاً أيضاً. فإنّ الإذن الحاصل من جهة كونه مالكاً قد ارتفع، وبقي كلّيّ الإذن، إلى غير ذلك من الفروع، مثل أنْ ينذر أُضحيّته حيوان خاصّ فمات قبل ذلك، فلايجب آخر، بل الظاهر أنّه كما لايجري الاستصحاب في الأجزاء العقليّة[٢] لإثبات الأحكام الشرعيّة، كذلك لايمكن

---

١) أي نافلة مبتدأة.

٢) المراد من الأجزاء العقلية هو ماكان كذلك جزء من الأجزاء محتاجاً الى جزء آخر منهما في تركيب الماهيّة كاحتياج نفس المركب إليها، فبإنتفاء أحد الأجزاء ينتفي المركب وسائر الأجزاء، فيخرج بذلك عن إطلاقه الاسم كالإنسان بالنسبة الى الحيوان الناطق، ولكن هذا بخلاف الأجزاء الخارجية كأجزاء اليد بالنسبة الى نفس اليد لأنَّها ليست بطريق الأجزاء العقلية.

الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام: «مَالَايُدْرَكُ كُلُّهُ لَايُتْرَكُ كُلُّهُ»[١] . «والمَيْسُورُ لَايَسْقُطُ بِالمَعْسُورِ»[٢] . «وإذا أمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[٣] . بخلاف الأجزاء الخارجيّة فيجب غسل الأقطع بقيّة العضو في الوضوء، ونحو ذلك.

وأمّا إنتفاء الشَّرط[٤] ، فليس ممّا نحن فيه في شيء، فبانتفائه ينتفي المشروط رأساً وهو ليس بنسخ جزماً وبديهة، لتجدّده آناً فآناً في جميع الأزمان، ومسألة صلاة الجمعة المتقدّمة من هذا القبيل.

وممّا قرّرنا يظهر لك بعد التأمّل حال نسخ الإستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما.

وكذلك الكلام في أقسام العامّ والخاصّ.

---

١) «عوالي اللئالي»: ٥٨/٤.

٢) «عوالي اللئالي» : ٥٨/٤ .

٣) «عوالي اللئالي»: ٥٨/٤.

٤) وهو جواب على التوهم الذي سبق لبعض الأصحاب وهو خاتون آبادي كما نقل أو غيره.

قانون

الحقّ أنّ الأمر يقتضي الإجزاء[١].

وتحقيق هذا الأصل يقتضي رسم مقدّمات:

الأولى:

الإجزاء[٢] : هو كون الفعل مسقطاً للتعبّد به، وإنّما يكون إذا أتى المكلّف به مستجمعاً لجميع الأُمور المعتبرة فيه.

وقيل: هو عبارة عن إسقاط القضاء، كما سيجئ نظيره في الصّحّة، وهو أخصّ من الصّحة، إذ مورد الصّحّة أعم من موارد التعبّد فيشمل العقود والإيقاعات، بخلاف الإجزاء فإنّه مختصّ بموارد التعبّد.

فالظاهر أنَّ الإجزاء في العبادات هو اللّازم المساوي للصّحّة فيها.

وتعريف الإجزاء بهذا اللّفظ قد وقع في كلام بعضهم، وهو موهم لخلاف المقصود، والأوْلى أنْ يعبّر عن المعنى الأوّل بحصول الامتثال، وعن الثاني بسقوط فعله ثانياً، أَعمّ من الإعادة والقضاء، فإنّ مالايكون مسقطاً للقضاء،

---

١) وإلى هذا ذهب العلّامة كما في «مباديه»: ص ١١١، بل في «الذريعة»: ١/١٢١: أنّ جميع الفقهاء يذهبون إلى أنَّ امتثال الفعل المأمور به يقتضي إجزائه. نعم في «المبادي»: ص ١١: وذهب أبو هاشم إلى أنّه لا يقتضيه. وستعرف بعد صفحات سبع من متن هذا الكتاب أنّه المشهور نعم، وخالف فيه أبو هاشم وعبدالجبّار.

٢) الإجزاء في اللّغة هو الكفاية يقال أجزءَه أي كفاه، وفي الاصطلاح هو كما في المتن المذكور.

لا يكون مسقطاً للإعادة بطريق أولى.

والظاهر أنّ مراد من عبّر بما ذكر، هو ذلك أيضاً[١]، وإنْ لم يساعده العبارة.

ويشهد بذلك[٢] اتفاقهم على دلالة الأمر على الإجزاء بالمعنى الأوّل دون الثاني.

الثانية:

كون الأمر مقتضياً للإجزاء، هو إذا أتى به المكلّف على ما هو مقتضى الأمر والمفهوم منه مستجمعاً لشرائطه المستفادة له من الشّرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت[٣]، ولكنّ الإشكال في حقيقة الأمر[٤] وتعيينه، فإنّ التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الأمر وقد حصل العلم به للمكلّف[٥] واستجمع جميع الأمور المعتبرة فيه على سبيل اليقين، وقد يكون كذلك ولكنّ المكلّف لم يحصل له سوى الظنّ به[٦]، وباستجماع تلك الأمور، كما يحصل للمجتهد

---

١) بأنْ يراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك، أعمّ من القضاء والاعادة مع إرادة الشأنيّة، فيصير المعنى أنّ الإجزاء هو ما من شأنه إسقاط فعله ثانياً، فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح صلاة العيدين، وعلى طرده دخول فاسدهما مع أنّه لا اسقاط فيه حقيقة وإنّما المتحقّق السّقوط، هذا كما في الحاشية.

٢) أي بأنَّ الأولى أنْ يعبّر عن المعنى الأوّل بحصول الامتثال أو بأنَّ مراد من عبّر بما ذكر هو ذلك.

٣) أي من كونه مستجمعاً لجميع الأمر والمعتبرة فيه أو كما عرفت في أوّل القانون من معنى الإجزاء.

٤) أي المأمور به.

٥) هذا هو المأمور به الاختياري الواقعي.

٦) هذا هو الظاهري العقلي.

في الفتاوى، فإنّ اعتماده على الظنّ المستفاد حجّيته عموماً من العقل والنّقل.

وقد يكون كذلك، ولكنّ الشّارع نصّ بالخصوص[١] على كفاية الظنّ عن اليقين، كالطهارة المظنونة بسبب الشّك في حصول الحدث.

وكذلك قد يكون التكليف بشيء أوّلاً[٢] مع الإمكان، وببدله ثانياً مع عدمه كالتيمّم عن الماء.

والإشكال في أنّ المكلّف[٣] مكلّف بالعمل بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين، ومحكوم بإجزاء عمله كذلك، أو مطلقاً[٤].

وبعبارة أُخرى: هل هو مكلّف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي[٥] إلّا في حال عدم التمكّن منه، أو هو منقطع بالظنّ، ولا يترتّب على الماضي شيء[٦]؟

وكذلك الكلام في المبدل والبَدَل، فمن تيمّم لعذر ثمّ تمكّن من الماء في الوقت، فإنْ قلنا أنّ المكلّف به هو الوضوء في الوقت، إلّا في حال عدم التمكّن منه وبعبارة أُخرى: إنّه مكلّف بإبداله بالتيمّم ما دام متعذّراً فيجب عليه الإعادة في الوقت.

وإن قلنا: إنّ التكليف الأوّل انقطع والتكليف الثاني أيضاً مطلق، فلا.

---

١) هذا هو الظاهري الشرعي.

٢) هذا هو الواقعي الاضطراري.

٣) هذا هو الاشكال الذى أشار إليه أوّلاً بقوله: ولكن الاشكال في حقيقة الأمر، وما ذكر بينهما توطأة لتوضيح هذا الاشكال.

٤) يعني أنّه مكلّف بالعمل بالظنّ سواء إنكشف فساد ظنّه أم لا، هذا مبنيّ على موضوعيّة الظنّ.

٥) في الحال أي في حال الانكشاف فإنّه حينئذ مكلّف بالعمل باليقين. وقوله: والماضي، أي ما فعل في السّابق.

٦) أيّ لا أداء ولا قضاء.

والظاهر أنّ هذا لا يندرج تحت أصل(١) ويختلف باختلاف الموارد، فلابدّ من ملاحظة الخارج.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ التكليف يتعدّد بحسب اختلاف الأزمان والأحوال، والمكلّف به في الأوامر المطلقة إنّما هو الطبيعة لابشرط المرّة ولا التكرار، والطبيعة تتحصّل بوجود فرد منها، فصلاة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت، ومع التيمّم في آخر، فبأيّهما حصلت فقد حصلت، فحينئذ نقول: موضع الخلاف إنْ كان بالنسبة إلى كلّ واحد من الحالات فلا إشكال في الإجزاء بمعنييه، لحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة إلى ذلك التكليف، وإنّما يكون عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الآخر، فوجوب القضاء أو الإعادة لمن انكشف فساد ظنّ طهارته إنّما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينيّة، لا للاختلال في الصلاة بالطهارة الظنّيّة، ففعلها ثانياً إنّما هو لعدم الإتيان بالأُولى لا الثانية(٢)، وكذلك فعل الصلاة ثانياً بالمائيّة لأجل اختلال المبدل لا البدل، ولذلك لاتعاد بالطهارة الترابيّة.

وإنْ كان بالنسبة الى مطلق الأمر أعمّ من المبدل والبدل، فلا أظنّ مدّعي الدّلالة على سقوط القضاء، يدّعي السّقوط، حتّى بالنسبة الى المبدل.

ولعلّ النزاع في هذه المسألة لفظيّ، فإنّ الذي يقول بالإجزاء، إنّما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبة إلى الحال التي وقع المأمور به عليها، ومن يقول بعدمه، إنّما يقول بالنسبة إلى مطلق الأمر الحاصل في ضمن البدل والمبدل.

---

١) لم يدخل تحت أصل لفظي أو أصل عملي أو قانون معيّن يرجع إليه في مقام الشك.

٢) المراد هنا من الأولى الصلاة بالطهارة اليقينية كما انّ المراد من الثانية الصلاة بالطهارة الظنيّة.

الثالثة:

محلّ النزاع في هذه المسألة يحرّر على وجهين:

الأوّل: هو أنّ إتيان المأمور به على وجهه، هل هو مسقط للتعبّد به، بمعنى أنّه لا يقتضي ذلك الأمر فعله ثانياً قضاء أم لا؟

والظاهر أنَّ المخالف حينئذ يقول إنَّه لامانع من اقتضائه فعله ثانياً قضاء في الجملة، لا أنّه لابدّ أنْ يقتضي فعله ثانياً دائماً، كما لا يخفى.

والثاني: أنْ يكون معنى إسقاط القضاء أنّه لايجوز أنْ يكون معه أمر آخر[١] يفعله ثانياً قضاء أو يجوز[٢] ؟

والظاهر أنّ النزاع على الثاني[٣] يكون لفظيّاً، إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك، فيعود النزاع في تسميته ذلك قضاء[٤]. ونحن أيضاً نسقط هذا التقرير ونجري في الإستدلال على التحرير الأوّل، ونقرّر الأدلّة على ما يطابقه.

ثمّ إنّ هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعاً للأداء أو بفرض جديد، فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى.

وكذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعة أو المرّة أو التكرار، إذ نفي المرّة للغير إنَّما هو بالتّنصيص، وإسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنَّما هو من جهة

---

١) كما هو لازم القول بالإجزاء.

٢) أي يجوز أنْ يكون معه أمر آخر كما هو لازم القول بعدم الإجزاء.

٣) أي على الوجه الثاني.

٤) يكون النزاع في لفظ القضاء بمعنى أنّ ما ثبت بالأمر الأوّل مع الآخر يجوز تسميته قضاء أم لا.

عدم الدّليل، إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال، فلا أمر يمتثل به ثانياً، فيسقط لأنّه تشريع.

وكذلك ثبوت فعله ثانياً في التكرار إنّما هو بالأصالة، والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الإجزاء إنّما هو من باب القضاء أو الإعادة.

الرابعة:

القضاء يطلق على خمسة معان[1]:

الأوّل: هو الفعل كقوله تعالى: ﴿فإذا قُضِيَتِ الصّلاةُ﴾[2]، و: ﴿إذا قضيتُم مَناسِككم﴾[3].

الثاني: فعل ما فات في الوقت، المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت، كتارك الصلاة عمداً مع وجوبه عليه أم لم يجب، كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم، أو وجب على غيره كقضاء الوليّ، وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الإطلاق.

الثالث: إستدراك ما تعيّن وقته إمّا بالشروع فيه كالاعتكاف، أو بوجوبه فوراً كالحجّ إذا أخلّ [أفسد]، فيطلق على المأتيّ به ثانياً القضاء وإنْ لم ينو به القضاء.

الرابع: ما وقع مخالفاً لبعض الأوضاع المعتبرة فيه، كما يقال: التشّهد والسّجدة

---

١) وقد يطلق على غير تلك المعاني أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿ويقضي بالحق﴾، أي يحكم. وقوله تعالى: ﴿وقضى ربك أنْ لاتعبدوا إلّا إيّاه﴾، أي أمر. وقوله تعالى: ﴿فقضاهنّ سبع سموات﴾، أي خلقهنّ.

٢) الجمعة: ١٠.

٣) البقرة: ٢٠٠.

يقضى بعد التسليم.

الخامس: ماكان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود، كقولهم: الجمعة يقضى ظهراً[١].

إذا تمهّد هذه المقدمات فنقول:

إختلف الأصوليّون في أنّ إتيان المأمور به على وجهه؛ هل يقتضي الإجزاء، بمعنى سقوط القضاء بعد اتّفاقهم على اقتضائه الامتثال؟

على قولين، المشهور نعم[٢]، وخالف فيه أبو هاشم[٣] وعبدالجبار[٤].

---

١) قالوا: إنَّ من فات عليه الجمعة مع وجوبها عليه لايقضي الجمعة، بل يصلّي الظهر أداء لو كان الوقت باقياً وقضاءً في خارج الوقت، ومع هذا يصحْ أنْ يقال الجمعة تقضى ظهراً.

٢) وإليه ذهب العلّامة في «المبادي» والمحقّق صاحب «المعارج» فيه، بل في «العدّة»: ذهب الفقهاء بأجمعهم وكثير من المتكلّمين إلى كونه مجزياً إذا فُعِل على الوجه الّذي تناوله الأمر. وذهب إليه الرازي في «المحصول» ونقله إلى: أكثر العامّة وعزاه الآمدي إلى أصحابه الأشاعرة وأكثر المعتزلة كما ذكر المحقّق الاصفهاني في «الهداية»: ٢/١٠٧ والغزالي فصّل كما في «المستصفى»: ٢/١٠.

٣) عبدالسلام بن محمّد ابوهاشم الجبائي البصري (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ) من أعيان المتكلّمين المعتزلة ومن أصولييهم. تبعته فرقة معتزليّة تسمى البهشمية له مصنّفات منها: «العدة في اصول الفقه» و «كتاب الاجتهاد» و «تذكرة العالم ـ فى أصول الفقه» وأبو هاشم هو صاحب المسألة التي تذكر في بعض الكتب والتي قال عنها إمام الحرمين إنّها حارت فيها عقول الفقهاء وهي: أنّ من توسط جمعاً من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم أنّه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلّا بدن آخر وفي انتقاله اهلاك المنتقل إليه فكيف حكم الله وما الوجه؟

٤) القاضى عبدالجبار المعتزلي (... ـ ٤١٥ هـ) من أئمة الاصوليين وشيخ المعتزلة قد

←

لنا: أنّ الأمر لا يقتضي إلّا طلب الماهيّة المطلقة، بدون اعتبار مرّة ولا تكرار كما مرّ تحقيقه.

ومعناه أنّ المطلوب به إيجاد الطبيعة، وهو يحصل بإيجاد فرد منه، والمفروض حصوله، فحصل المطلوب، فلا يبقى طلب آخر، فقد سقط الوجوب، بل المشروعيّة أيضاً، لما مرّ تحقيقه في نفي دلالة الأمر على التكرار.

فلو قيل: إنّ حصول الامتثال بالنسبة إلى ذلك الأمر إنّما هو بالنسبة إلى بعض الأحوال دون بعض، وإنّما السّاقط هو الأمر بالبدل دون المبدل.

فأقول: إنّ ذلك باطل من وجهين:

الأوّل: أنّ ذلك خروج عن المتنازع، إذ ما ذكرته يصير أمرَين، وكلامنا في الأمر الواحد.

والثاني: أنّ المكلّف بالصلاة مع الوضوء مثلاً إنّما هو مكلّف بصلاة واحدة كما هو مقتضى صيغة الأمر، من حيث إنّ المطلوب بها الماهيّة لا بشرط، فإذا تعذّر

← اسند اليه منصب القضاء بعد ذلك انحسر شأنه وضعف أمره ورجع الى ما يشبه ما كان عليه من الفقر. ومن مؤلفاته في اصول الفقه «كتاب العمد» وهو كتاب قال عنه ابن خلدون: إنّه أحد الكتب الأربعة التي هي أركان المؤلفات الأصولية وهي بالاضافة الى «كتاب العمد» هذا «البرهان» لإمام الحرمين و «المستصفى» للغزّالي و «المعتمد» لأبي الحسين البصري المعتزلي، اثنان للمعتزلة واثنان للشافعيّة. ويعدّ «كتاب العمد» موسوعة أصوليّة يتميّز بكثرة نصب الأدلّة والاستطراد في كلّ ما يمكن أن يراد عليها من اعتراضات ثمّ الاجابة عنها، كما أنّه يتضمّن أراء لعلماء ليس من المتوقع العثور على أقوالهم بعد أن اندثرت كتبهم. وقد شرحه تلميذه أبو الحسين البصري المعتزلي. وقد توفي في الري ودفن بها في داره على رأي أكثر المترجمين له بعد أن تجاوز التسعين من عمره.

عليه ذلك، فهو مكلّف بهذه الصلاة مع التيمّم، وهو أيضاً لا يقتضي إلّا فعلها مرّة، وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل، فعوده يحتاج إلى دليل، والأستصحاب وأَصالة العدم وعدم الدّليل كلّها يقتضي ذلك[١]، مضافاً الى فهم العرف واللّغة، وما ترى أنّ الصلاة بظنّ الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ، فإنّما هو بأمر جديد ودليل خارجي[٢].

نعم لو ثبت من الخارج أنَّ كلّ مبدل إنّما يسقط عن المكلّف بفعل البدل ما دام غير متمكّن عنه، فلما ذكر وجه[٣]، وأنّى لك بإثباته، بل الظاهر الإسقاط مطلقاً[٤].

فيرجع النزاع في المسألة إلى إثبات هذه الدّعوى إلّا أنّ الأمر مطلقاً يقتضي القضاء أو يفيد سقوطه، فالمسألة تصير فقهيّة لا أُصوليّة[٥].

وقد استدلّوا على المشهور أيضاً بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّه لو كان مكلّفاً بذلك الأمر بعينه بفعل ما أَتى به على وجهه ثانياً فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محال.

وإنْ كان مكلّفاً بذلك الأمر بإتيان غير المأتيّ به أوّلاً فيلزم أنْ لا يكون المأتيّ به أوّلاً تمام المأمور به، هذا خلف.

أمّا الثاني، فظاهر، وأمّا الأوّل، فهو مبنيّ على ما حقّقناه من أنّ حصول الامتثال

---

١) أي اسقاط الأمر الأوّل.
٢) من الاجماع والأخبار الدالة على أنّ الطهارة شرط واقعي للصلاة لا علمي.
٣) هذا جواب الشرط أعني لو قيل.
٤) اسقاط المبدل بعد الاتيان بالبدل سواء حصل التمكن من المُبدل أم لا.
٥) لأنّه بحث عن وصول الدليل لا عن كيفية الاستنباط عنه. ومراده بالفقه، الفقه الاستدلالي وقد ردّ في «الفصول»: ص ١١٨ على هذا المقالة.

لا يبقى معه طلب آخر، فتحصيل الامتثال الثاني لا يتمّ الّا بإعادة الامتثال الأوّل، وهو تحصيل الحاصل.

وبذلك يندفع(١) ما يقال: إن فعله ثانياً مثل المأتيّ به أوّلاً، لا نفسه، فإنّ ذلك إنّما يصحّ لو كان فعله ثانياً بأمر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محلّ النزاع.

وأمّا على التحرير الأوّل، فلا يبقى طلب وأمر حتّى يستدعي إثباته ثانياً بحيث يكون غير الأوّل.

وأمّا ما قيل في ردّه(٢): من أنَّ المطلوب هو الطبيعة لا الأفراد، ولا شكّ في أنَّ تحصيل الطبيعة بعد حصوله أوّلاً تحصيل للحاصل، فهو قريب من الهذيان، إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيل للحاصل.

الثاني: أنّه لو لم يكتفِ بإتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الأمر فعله ثانياً، لزم كون الأمر للتكرار، وهو خلاف التحقيق، أو خلاف المفروض.

ويرد عليه(٣): انّ منكر الدلالة على الإجزاء لا يقول بأنّ الأمر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلّف منه بالذّات، كما يقوله القائل بالتكرار، بل يقول أنّه لا مانع من اقتضاء ذلك(٤) كما أشرنا في المقدّمات(٥).

---

١) هذا عن التفتازاني في «شرح الشرح».

٢) الردّ هو على قول التفتازاني السّابق الذّكر، وهو من الباغنوي. وأيضاً قيل أنّ الرادّ هو المدقّق الشيرواني، كما أفاده في الحاشية وذكره في «الفصول»: ص ١١٧ بقوله: وأجاب بعض المعاصرين.

٣) الايراد من المصنّف على التفتازاني المذكور.

٤) وهو اقتضاء الأمر التكرار.

٥) لعلّه أراد من المقدمات بعضها لأنّه إنّما أشار إليه في المقدّمتين إحداهما المقدمة ←

وأيضاً التكرار على القول به إنّما هو على مقتضى العقل والعادة إلّا أنْ يمنع مانع عنه، كما مرّ في مبحثه، وما نحن فيه ليس كذلك.

احتجّ المانع: بوجوب إتمام الحجّ الفاسد[١]، فلو كان الأمر مقتضياً للإجـزاء لكان إتمامه مسقطاً للقضاء[٢].

وفيه: أنّ القضاء للفائت وهو الحجّ الصحيح وإتمام الفاسد، أمـر عـلى حـدة ولايجب له قضاء، وبأنّه لو كان مسقطاً للقضاء لما وجب القضاء على من صـلّى بظنّ الطهارة ثمّ انكشف فساد ظنّه.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة:

منها: أنّ تسمية ذلك قضاء مجاز، بل هو أمر على حدة.

وفيه: أنّه مستلزم للواسطة بين القضاء والأداء وليس بإعادة أيضاً.

ومنها: منع بطلان اللّازم.

والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمّل فيما ذكرنا.

فنقول: إنّ هذا القضاء إنّما يجب من جهة دلالة الدليل على أنّ المطلوب هـو الصلاة بالطهور، ويجوز الاكتفاء بالظنّ ما لم يحصل اليقين بخلافه، فإذا حصل، فيقضى الفائت، فالقضاء إنّما هو للمبدل بالدليل لا البَدَل، فيصحّ إطلاق القـضاء

← الثانية أعني قوله: ثم إنّ الظاهر انّ التكليف... الخ. وثانيهما المقدمة الثالثة أعني قوله: كذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعة أو المرّة أو التكرار. هذا كما في الحاشية.

١) وهو لأبي هاشم كما في «المبادي»: ص ١١١.

٢) قال في التوضيح: توضيح ذلك الجواب انّه إن اريد بالقضاء في قوله لكان اتمام الحج فاسداً مسقطاً للقضاء وقضاء الحج المأمور به فالملازمة ممنوعة، وإن اُريد به قضاء الاتمام فبطلان اللازم ممنوع.

المصطلح عليه حقيقة.

هذا وإنّي لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا[١] ، ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود، فعليك بالتأمّل فيما يرد عليك من الفروع لكي لاتخبط، والله الهادي.

---

١) من تحرير محلّ النزاع وتقرير الأدلّة وتحقيق المبحث وغير ذلك.

قانون

اختلفوا في أنّ الأمر إذا كان مقيّداً بوقت، إذا فات فيه، فهل يجب بعده بذلك الأمر أم لا؟

وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد.

والحقّ أنّ الأمر لا يقتضي إلّا الإتيان في الوقت[١]، ووجوب القضاء يحتاج الى أمر جديد، وبنى العضدي[٢] المسألة على أنّ قولنا: صم يوم الخميس، المركّب في اللّفظ والذّهن من شيئين، هل المأمور به فيه شيئان، فيبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر، أو شيء واحد؟

وقال: إنّ هذا الخلاف ـ أعني كون المُطلَق والمقيّد شيئين في الوجود الخارجي أو شيئاً واحداً ـ مبنيّ على الخلاف في أنّ الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي أم لا.

والظاهر أنّ مراده التنظير، وإلّا فالقيد ـ أعني الزّمان ـ خارج عن الماهيّة.

---

١) وإلى هذا يذهب السيّد والشيخ والعلّامة كما في «الذريعة»: ١/١١٦، و «العدة»: ١/٢١٠، و «المبادي»: ص ١١٢، وكذا ابن الحاجب والغزالي والآمدي وكثير منهم كما في «التبصرة»: ص ٦٤، و «المستصفى»: ٢/١٠، و «الإحكام»: ٢/١٦٦.

٢) عبدالرحمن بن احمد بن الغفار ابوالفضل عضد الدين الإيجي (نسبة الى ايج بكسر الهمزة واهل فارس يسمونه ايك بلدة بنوحي شيراز (... ـ ٧٥٦ هـ) كان ضالعاً في الأصول والمعاني والبيان والعربية له مصنفات مشهورة منها: «شرح مختصر المنتهى» ـ في اصول الفقه ـ لابن الحاجب. ويعد هذا الشرح من عيون المراجع الأصولية فانتشر انتشاراً واسعاً ووضعت عليه حواشي كثيرة أهمها حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني وحاشية حسن الهروي.

وردّه بعض المحقّقين[١] : بأنّ كونهما شيئين في الخارج لايقتضي كون القضاء بالفرض الأوّل، ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال أنْ يكون غـرض الأمـر إتيانهما مجتمعاً، فمع انتفاء أحدهما، ينتفي الاجتماع، وكذا لايجدي كونهما شيئاً واحداً في نفي كون القضاء بالفرض الأوّل وإثبات كونه بفرض جديد، لاحتمال كون المراد المُطلَق لابشرط الخصوصيّة، وذكر الخاصّ لكونه محصّلاً للمطلق بلا نظر الى خصوصيّة الشيء المذكور، فلا ينتفي المُطلَق بانتفاء هذا القيد، فـالنافي كون القضاء بالفرض الأوّل مستظهر لثبوت الاحتمال الغـير المسـتلزم للـقضاء، وعلى المثبت[٢] نفي ذلك الاحتمال.

وفيه[٣] : أنّ احتمال اعتبار الاجتماع وإنْ كان يـعضده أصـالة البـراءة عـن القضاء، ولكن يعضد الاحتمال الآخر أَصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء، فاشتغال الذمّة بمجمل التكليف مستصحب، لايحصل البراءة منه إلّا بالقضاء ولايكفي فيه البراءة الاحتمالية.

واحتمال إرادة المُطلَق من المقيّد[٤] لايكفي في نفي البراءة الأصلية، مع أنّ الظاهر من المقيّد هو الفرد الخاصّ بشرط الخصوصيّة، والحجّة إنّما هو الظاهر.

هذا، ولكن يرد على العضدي أيضاً، أنّ مجرّد[٥] تمايز الجنس والفصل فـي

---

١) وهو المحقق سلطان العلماء في حاشية العضدي كما ذكروا.

٢) مثبت القضاء بالفرض الأوّل.

٣) أي في رد بعض المحققين.

٤) وهذا ناظر الى الثاني.

٥) قال في التوضيح: انه ﷺ قال في الدرس يعني كما يرد على العضدي ما أورده بعض المحققين يرد عليه أنّ مجرّد تمايز الجنس والفصل ... الخ.

الخارج لايجدي في كون القضاء بالفرض الأوّل إلّا إذا ثبت جواز إنفكاك أحدهما عن الآخر، ومجرّد التمائز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك، سيّما على القول بكون الفصل علّة للجنس.

وأمّا على القول بعدمه[١] ، فنقول: إنّ المفروض عدم تحقّق الجنس في الخارج إلّا في ضمن أحد الفصول، فمع انتفاء أحدها، ينتفي الجنس، ونيابة الفصل الآخر عنه؛ الأصل عدمه كما مرّ تحقيقه في مسألة نسخ الوجوب.

ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصّوم وإيقاعه في يوم الخميس أو في يوم آخر، ونيابة يوم آخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشّارع.

وما يتوهّم، أنَّ يوماً ما مأخوذ في الصوم[٢] فلاينفع في المقام في شيء، إذ الصوم الذي هو عبارة عن إمساك يوم ما، يعتبر تقييده بالخميس، أو يوم ما غير الخميس، لايوم ما مطلقاً الذي كان مأخوذاً في مفهوم الصوم، فإذا انتفى الخميس، فلايبقى إلّا إمساك يوم ما مطلقاً، ولا وجود له في الخارج.

فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك: صم يوم الخميس، بمعنى أمسك في يوم الخميس، متلبّساً بالشرائط المقرَّرة.

والتحقيق: أنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح، ولا يصحّ التنظير ولا التفريع[٣] ، لإمكان تحقق المقيّد بدون القيد، بخلاف الجنس بدون

---

١) أي بعدم جواز انفكاك كلّ من الفصل والجنس عن الآخر او على القول بعدم تمايزهما في الخارج فليتأمل.

٢) وانَّ غرض المتوهّم هو أنّ الصوم في يوم الخميس عبارة عن إمساك يوم ما في يوم الخميس وبعد انتفاء القيد أعني يوم الخميس بقي إمساك يوم ما.

٣) فلايصح التنظير منّا ولا التفريع من العضدي.

الفصل، فيمكن الامتثال بمطلق الإمساك في المثال المذكور، وكذلك بمطلق صلاة ركعتين في قولنا: صلّ ركعتين يوم الجمعة، بخلاف مثل: نسخت الوجوب، كما مرّ.

فالحقّ والتحقيق، أمّا في حكاية الجنس والفصل، فما مرّ من عدم التمايز، وإلّا لما جاز الحمل بـ: هو هو، وأنّه لايبقى الجنس بدون الفصل، وانّ الأصل عدم لحوق فصل آخر.

وأمّا فيما نحن فيه، فإنّ المتبادر من المقيّد هو شيء واحد، والتبادر هو الحجّة، فلانفهم من قول الشّارع: صُم الخميس إلّا تكليفاً واحداً والزّائد منفيّ بالأصل، فإذا انتفى الخميس، فينتفي المأمور به، بل يستفاد منه ـ على القول بحجّية مفهوم الزّمان ومفهوم اللّقب وغيرهما ـ الدّلالة على العدم أيضاً.

ومن ذلك يظهر أنّه لايمكن إجراء الاستصحاب فيه أيضاً لانتفاء الموضوع، ولا قولهم عليهم السلام: «مَا لَايُدْرَكُ كُلُّهُ لَايُتْرَكُ كُلُّه»[1] و: «المَيْسُورُ»[2] الخ، ونحو ذلك[3].

وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود، فلافرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما، فلايصحّ تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغَسلات الثلاث بالقراح لو فقد السّدر والكافور، إلّا أنْ يثبت بدليل من خارج.

وقد استدلّ على المختار أيضاً: بأنَّ الأمر قد يستتبع القضاء كاليوميّة، وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد، فهو أعمّ، والعامّ لايدلّ على الخاص.

وفيه: مالا يخفى، إذ ذلك إنّما يصحّ لو كان الاستتباع من جهة الأمر الأوّل، وهو ممنوع.

وقد يوجّه: بأنَّ المراد أن مقتضى الشيء لايتخلّف عنه، فالتخلّف شاهد على

---

١) «عوالي اللئالي»: ٤/٥٨.

٢) «عوالي اللئالي»: ٤/٥٨. «الميسور لا يترك بالمعسور».

٣) وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. «عوالي اللئالي»: ٤/٥٨.

عدم الاقتضاء.

وفيه: أيضاً مالا يخفى، إذ التخلّف لعلّه من جهة دليل آخر، فهو مقتض إلّا أنْ يمنع مانع.

وقد يستدلّ أيضاً: بلزوم كون القضاء أداء ومساوياً للأوّل لو كان بالأمر الأوّل؛ فلايعصى بالتأخير.

وفيه: أنَّ الخصم يدّعي الترتيب لا التخيير والتسوية.

احتجّوا بوجوه:

الأوّل: أنَّ الزمان ظرف من ظروف المأمور به غير داخل فيه، فلايؤثّر اختلاله في سقوطه، ويعلم جوابه ممّا سبق، مع أنّه لو لم يكن له مدخليّة لجاز تقديمه عليه أيضاً، فتأمّل.

الثاني: أنّ الوقت كأجَل الدَّين، فكما يجب أداءه بعد انقضاء الأَجل، فكذا المأمور به إذا لم يؤدَّ في الوقت.

وفيه: أنَّه قياس مع الفارق، إذ وجوب أَداء الدَّين توصّلي، والمصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذّمة وإيصال الحق الى صاحبه، بخلاف العبادات، فإنّ المصالح فيها مخفيّة، ولعلّ للوقت مدخليّة في حصول مصلحتها.

وبالجملة، العبادات توقيفيّة لايجوز التجاوز فيها عن التوظيف، بخلاف المعاملات، وسيجئ تحقيقه.

الثالث: لو وجب بأمر جديد لكان أداء، لأنّه أمر بالفعل لابعد الوقت، فيكون مأتيّاً به في وقته.

وجوابه: أنّ الأداء ما لايكون استدراكاً لمصلحة فائتة، وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة.

قانون

الأظهر أنَّ الأمر بالأمر، أمر[١].

فإذا قال القائل لغيره: مُرْ فلاناً أنْ يفعل كذا، أو قل له أن يفعل كذا، فهذا أمر بالثالث، مثل أن يقول: ليفعل فلان كذا، لفهم العرف والتبادر.

واحتمال أنْ يكون المراد أوجب عليه من قبل نفسك، بعيد مرجوح، وإنْ كان ما ذكرنا مستلزماً للإضمار وهو من قبلي.

ويؤيّده، إنّا مأمورون بأوامر الرّسول ﷺ عن الله تعالى، بل إذا اطّلع الثالث على الأمر قبل أنْ يبلّغه الثاني ولم يفعل، واطّلع الآمر على ذلك، فيصحّ أنْ يعاقبه على الترك وأنْ يذمّه العقلاء على ذلك.

احتجّوا[٢] بقوله ﷺ: «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أبنَاءُ سَبْعٍ»[٣].

فإنّه لا وجوب على الصّبيان إجماعاً.

و: بأنّ القائل لو قال لغيره: مُر عبدك بأن يتّجر، لم يتعدّ.

ولو قال لذلك العبد: لاتتّجر، لم يناقض كلامه الأوّل.

والجواب عن الأوّل: أنّ الإجماع أَوجب الخروج عن الظّاهر.

---

١) خلافاً للعلّامة في «المبادئ»: ص ١١٣، و «التهذيب»: ص ١١٦، والرازي في «المحصول»: ٤١٨/٢، والغزالي في «المستصفى»: ١٠/٢، والشهيد في «التمهيد»: ص ١٢٦، والّذي قال فيه أيضاً: وذهب بعضهم إلى أنّه أمر لهما.

٢) أي القائلون بأنَّ الثالث لم يكن مأموراً بالفعل في الصورة المذكورة.

٣) «سنن الترمذي»: ٢٥٩/٢ الحديث ٤٠٧، «سنن ابي داود»: ١٣٣/١ الحديث ٤٩٤، «تذكرة الفقهاء»: ٣٣١/٢، «بحار الأنوار»: ١٣٣/٨٥ الحديث ٤.

وعن الثاني: أنّ القرينة دالّة على أنّه للإرشاد، ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبيّ، ونضعّف كونها محض التمرين.

ومن فروع المسألة ما لو قال زيد لعمرو: مُر بكراً بأنْ يبيع هذا الفرس.

فهل لبكر قبل أنْ يأمره عمرو أنْ يتصرّف فيه أم لا؟

وهلْ يصحّ بيعه أم لا؟

وأمّا الأمر بالعلم بالشيء، فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة أم لا؟

الأظهر: لا.

فإنّ الأمر طلب ماهيّة في المستقبل، فقد يوجد وقد لايوجد.

فقول القائل: إعلم أنّي طلّقت زوجتي، لايوجب الإقرار بالطلاق، بالنّظر الى القاعدة، ولكنّ المتفاهم في العرف في مثله الإقرار وإنْ لم يتمّ على تلك القاعدة، فافهم.

المقصد الثاني
في النّواهِي

قانون

النّهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الإستعلاء.

ويدخل فيه[١] التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادّة في العرف أيضاً.

وأمّا مثل: اكفف عن الزّنا فيدخل في الأمر من حيث ملاحظة الكفّ بالذّات وانّه فعل من الأفعال، ونهي من حيث إنّه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزّنا، وحال من الأحوال.

وربّما قيل بكونه مشتركاً بين التحريم والكراهة أو قدر مشترك بينهما.

والأقرب الأوّل. ويظهر وجهها[٢] ممّا تقدّم في الأمر[٣].

وأمّا صيغة: لاتفعل[٤] وما في معناها، فالأشهر الأظهر أنّها أيضاً حقيقة في الحرمة.

---

١) أي في هذا التعريف.

٢) أي وجه هذه الاقول أو وجه القولين بناء على ما في نسخة وجههما.

٣) وجه أقربيّة كون النهي حقيقة في الحرمة وغير أقربيّة كونه مشتركاً لفظيّاً بينها وبين الكراهة أو معنويّاً بينهما يظهر مما تقدم في الأمر، بأنْ يقال: إنّ التحريم هو المتبادر منه عند الاطلاق والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وتقسيمه الى الحرمة والكراهة لايستلزم كونه حقيقة فيهما لأنّ إرادة تقسيم النهي الحقيقي غير مسلّم وإرادة الأعمّ لا ينفع، مع أنّه قد ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقاً كالإرشاد ونحوه. كما في الحاشية.

٤) وهذه الصيغة ترد لتسعة معان هي التحريم نحو: ﴿ولاتأكلوا الربا﴾، والكراهة نحو:

←

وقيل: بأنّها حقيقة في الكراهة.

وقيل: بالاشتراك لفظاً[١].

وقيل: معنىً، وقيل: بالوقف[٢].

لنا: التبادر عرفاً، وكذلك لغة وشرعاً، لأَصالة عدم النَقل والاحتمالات المتقدّمة[٣] في صيغة الأمر آتية هنا، فعليك بالتأمّل وتطبيقها على ما نحن فيه. وكذلك يظهر أدلّة سائر الأقوال وأجوبتها ممّا تقدّم[٤].

وربّما يستدلّ على المشهور بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٥]. أنّ صيغة إفعل للوجوب، ووجوب الإنتهاء عن الشيء ليس إلّا تحريم فعله، فدلّ على تحريم المنهيّ عنه.

← ﴿ولاتنسى نصيبك من الدنيا﴾. والمراد من النصيب هو الموت، وبيان العاقبة نحو ﴿ولا تحسبن الّذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً﴾ والتسلية نحو: ﴿ولاتحزن عليهم﴾، والشفقة نحو: ﴿لا تدخلوا من باب واحد﴾، والدعاء نحو: ﴿لاتوأخذنا إنْ نسينا أو أخطأنا﴾، واليأس نحو: ﴿لاتعتذروا اليوم﴾، والإرشاد نحو: ﴿لاتسألوا عن أشياء إنْ تُبْدَ لكم تَسُؤكُم﴾، والتحقير نحو: ﴿ولا تَمُدَنَّ عَيْنَيك﴾.

١) قيل إنّ القائل به الشهيد الثاني، وصاحب «الذريعة» السيّد المرتضى، راجع: ١/١٧٤ و٢٨ منه.

٢) راجع «العدة»: ١/٢٥٦ ـ ١٧٠.

٣) في تحرير محلّ النزاع، انَّ النزاع في صيغته الصادرة من العالي أو الصيغة من حيث هي الصيغة تدلّ على أنّ قائلها عال أو تدلّ مع ذلك على الحتم والإلزام، وقيل: انَّ المراد بالاحتمالات هو الشبهات الواردة في الأمر، نظير تلك الشبهات آت في النهي أيضاً. هذا كما في الحاشية.

٤) في مبحث الأمر.

٥) الحشر: ٧.

وفيه: أنّ هذا إنَّما يتمّ[١] لو قلنا: كل صيغة لاتفعل، نهي، وهو مسلّم إنْ لم نقل بكون النّهي بلفظه مأخوذاً في معناه التحريم، وهو خلاف التحقيق كما عرفت.

فحينئذ، فلا يصدق النّهي على صيغة لاتفعل إلّا ما علم إرادة الحرمة منه.

والنزاع في صيغة لاتفعل، مجرّدة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة، فحينئذ يكفي صدق النّهي عليها في إفادة الحرمة، ولاحاجة الى دليل آخر، كما مرّ نظيره في الأمر[٢]، وإنْ لم يجعل لفظ نهى ينهى مأخوذاً في معناه الحرمة كما هو مبنى الإستدلال ظاهراً.

ففيه، أوّلاً: ما بيّناه من أنَّ الحقّ خلاف ذلك.

وثانياً: أنّ هذا الإستدلال يدلّ على عدم الدلالة لغة وإلّا لما احتاج الى الإستدلال.

وأمّا في خصوص نهيه ﷺ فصيرورته بذلك مدلولاً حقيقيّاً له أيضاً، محلّ الكلام، بل يصير ذلك من باب الأسباب والعلامات، ولا يفيد أنّ مدلول لاتفعل، في كلامه يصير كذلك حقيقة، بلّ إنما يدلّ على أنّ كلّ ما منعه بقوله: لاتفعل، يجب الإنتهاء عنه.

---

١) وفي بعض النسخ انْ لو قلنا وحينئذ يقرء بكسر الهمزة بجعل ان شرطية ولو زائدة للتأكيد، او بفتح الهمزة بجعل ان مصدرية ولو أيضاً زائدة للتأكيد بجعل لو أيضاً مصدرية أي فيما لو قلنا، ويجوز جعل ان زائدة ولو شرطية بعكس الاوّل فتأمل. هذا ما في الحاشية.

٢) في القانون الثاني من الأوامر في مقام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحذر الّذين يخالفون عن أمره﴾. حيث قال هناك في جواب ما قيل: انّ الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة... الخ. ففيه، ما لايخفى إذ الأمر إنَّما يسلّم صدقه على الصيغة إذا كان مطلوباً بها على سبيل الوجوب، وأمّا إذا أريد منها غيره فلايصدق عليها أنّه أمر.

وثالثاً: أنَّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز، وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر، ولا محالة لابدّ من إخراج المكروهات، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وأرجحيّة التخصيص يعارضه لزوم إخراج الأكثر، مع أنّه يحتمل أنْ يكون المراد أنّه يجب الإذعان على مقتضى مناهيه، وامتثالها على طبق مدلولاتها إنْ حرمةً فبالإنزجار البتّ، وإنْ كراهةً فبالإنزجار تنزيهاً، والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين.

وبالجملة، المطلوب الإذعان على مقتضاه.

ورابعاً: أنّه لا يدلّ إلّا على حكم مناهي الرّسول ﷺ، وإنفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته ﷺ بالفحوى لا يدلّ على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك، لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بيّن إلّا أنْ يتشبّث بعدم القول بالفصل.

وفيه أيضاً: إشكال[١].

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» ﵀ ومن تبعه تأمّلوا في دلالة المناهي الواردة في كلام أئمّتنا ﵈ على الحرمة بعد تسليمها في أصل الصّيغة لما ذكروه في صيغة الأمر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الرّاجحة المساوية للحقيقة[٢].

والجواب عنه: هو نفس الجواب[٣] عمّا تقدّم في الأمر، فلاحظ.

---

١) إذ أنّ غاية ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت التحريم بالنسبة الى نواهيه تعالى والأئمة ﵈ ولو مجازاً، ولا تفيد كون نواهي الله تعالى والأئمة ﵈ حقيقة في الحرمة كما هو المدّعى.

٢) راجع «المعالم»: ص ١٤٠ و ٢٤٠.

٣) وهو قوله هناك: إنّ ما ذكره أعني صاحب «المعالم» إنّما يصح اذا ثبت استعمالهم ﵈

←

قانون

اختلفوا في أنّ المراد من النَّهْي هو الكفّ، أو نفس أنْ لاتفعل[١] ؟ والأقرب الثاني[٢].

لنا: صدق الامتثال عرفاً بمجرّد ترك العبد ما نهاه المولى، مع قطع النظر عن ملاحظة أنّه كان مشتاقاً إلى الفعل فكفّ نفسه عنه.

فإنْ قلت: العدم الأزليّ سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل، مع أنّ أثر القدرة متأخّر عنها[٣].

قلت: الممتنع هو إيجاد العدم السّابق لا استمراره، وأثر القدرة يظهر في الإستمرار، فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل، فيثبت إمكان إبقائه باستمرار التّرك، إذ القدرة بالنسبة إلى طرفَي النقيض متساوية، وإلّا لكان وجوباً أو امتناعاً.

فإنْ قلت: لو كان المطلوب هو العدم، لزم أنْ يكون ممتثلاً ومثاباً بمحض

← في الندب الى قرينة حالية أو لفظية، وتفهم إرادة الندب من دليل آخر، ولم يثبت ـ الى آخر الايرادات ـ فنقول هنا أيضاً بمثل ما هناك حرفاً بحرف إلّا أنّه لابد هنا من تبديل النّدب بالكراهة، والوجوب بالحرمة.

١) الفرق بين أن لا تفعل وبين الكفّ عن الفعل، أنّ الأوّل يقارن الثاني قطعاً، بخلاف الثاني فإنّه لا يلزم أن يقارن الأوّل، لجواز أن لا يفعل ولا يخطر بباله الكفّ عنه، وهذا كما في هامش للخوانساري على «المعالم» تعليقة صالح ص ٩٥.

٢) ذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكفّ عن الفعل المنهيّ عنه ومنهم العلّامة في «تهذيبه»، وقال في «النهاية»: المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل، وحكي أنّه قول جماعة كثيرة، وهذا هو الأقوى كما في «المعالم»: ص ٢٤١.

٣) راجع «المعالم»: ص ٢٤٢ في نقله وردّه.

الموافقة الإتفاقيّة[١] ، أو بسبب عدم القدرة على الفعل أو عدم إرادته[٢] أو غير ذلك[٣] .

قلت: أوّلاً: إنّه معارض بالكفّ بقصد الرّياء.

وثانياً: إنّ الكلام إنّما هو على ظاهر حال المسلم.

وثالثاً: إنّا لاندّعي الكليّة، بل ندّعي إمكان حصول الامتثال بمجرّد ترك الفعل، فإنّ الثواب موقوف على الامتثال، سواء كان محتاجاً في التّرك إلى الكفّ أو فعل ضدّ آخر أو لم يكن، بل يكفي في ذلك قوّة الدّاعي الحاصل بتوطين النّفس على الامتثال والإنتهاء عن كلّ ما نهي عنه وإنْ لم يكن قادراً على الفعل، بل وغير مستشعر أيضاً.

ويؤيّد ذلك، أنّه لو لم يكن نفي الفعل مقدوراً للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلّا مع الكفّ عنه، وهو باطل جزماً.

فإن قلت: على ما ذكرت أيضاً يؤول الكلام إلى أنّ المكلّف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان، بل هو أمر وجوديّ[٤] ، وهو إبقاء العدم واستمراره، ولو كان بمجرّد توطين النّفس على الامتثال بمجرّد تصوّر تمكّن أنْ يصدر عنه الفعل وإنْ لم يكن قادراً عليه بالفعل أيضاً، وإلّا فقد يكون مكلّفاً بالكفّ وقد يكون مكلّفاً بفعل أحد الأضداد الوجوديّة غير الكفّ، فالذي يكون مقدوراً له هو أحد هذه الأُمور على التفصيل، فالمطلوب إنّما هو ذلك الأمر الوجوديّ كالأمر بإحراق

---

١) كالمغمى عليه والنائم مثلاً.

٢) راجع «المعالم»: ص ٢٤٢ و «هداية المسترشدين»: ص ١٩.

٣) كإرادة العدم قبل ورود النهي.

٤) وذهب جماعة إلى أنّه أمر وجودي وهو الكفّ عنه ونقله في «الفصول»: ص ١٢٠.

الحطب فإنَّه حقيقة أمر بإلقاء الحطب في النار.

قلت: قد مرّ الكلام في نظيره في مقدّمة الواجب، فتذكّر[١].

ونقول هنا: إنَّ ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد، ولامانع منه، لأنّ المقدور بواسطة المقدور مقدور، وإنْ كان غير مقدور بلاواسطة، فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة أحد الأُمور المذكورة، فهو المكلّف به بالذّات، وسائر الأُمور مكلّف بها بالتّبع من باب المقدمة.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجّة القول الآخر وجوابه[٢]، وعدم حسن الاقتصار على الكفّ فقط.

فائدتان

الأُولى:

قد عرفت[٣] أنّهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضدّه على حذو ما ذكروه في الأمر، ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدّم.

وعلى القول بكون المطلوب هو الكفّ، يتوجّه القول بالعينيّة هنا.

ويمكن الفرق بأنّ الكلام ثمّة كان في دلالة لفظ النّهي على الأمر، مع قطع النظر

---

١) في أواخر قانون مقدمة الواجب وقبيل التنبيهات حيث قال هناك: انّ ما ذكرنا مبني على أنْ يكون الافعال التوليديّة... الخ.

٢) وهو القول بأنّ المراد من النهي هو الكفّ ووجه ظهور الحجّة وجوابها هو أنّ جميع الاعتراضات التي ذكرها المصنف بقوله: إنْ قلت حجّة لهذا القول. وما ذكره في الجواب بقوله: قلت جواب عن هذه الحجّة.

٣) في أواخر القانون في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا.

عن الأدلّة الخارجية مثل امتناع تعلّق التكليف بالعدم ونحوه، بخلافه هاهنا، وهو أيضاً مشكل لعموم الكلام ثمّة أيضاً.

وعلى أيّ تقدير فهاهنا إشكال آخر، وهو أنّه على القول بكون المطلوب بالنّهي هو الكفّ يؤل الأمر إلى النّهي عن ضدّ الكفّ أيضاً على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدّور فتأمّل(١).

الثانية:

اختلفوا في أنّ هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا.

ذهب المحقّقون إلى الأوّل، ويظهر الثمرة في مثل ما لو علّق الظّهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوماً أو صلاة(٢) وما لو القي في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلّص حتى مات فهو قاتل نفسه، وإلاّ فيجب القصاص.

---

(١) إشارة إلى أنّ ذلك ليس بدور التوقّف المحال، بل هو دور معيّ. في الحاشية: توضيح ذلك أنه على القول الأوّل، يعني القول بأنّ النهي يدل الأمر بضده، فمعنى قولنا: لها تزنِ مثلاً كفّ نفسك عن الزنا بمقتضى القول بكون المطلوب به هو الكفّ، وعلى القول الثاني يعني القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فمعنى قولنا: كفّ نفسك عن الزنا هو قولنا: لا تزن، فحينئذٍ يكون ترك المنهي عنه، يعني مدلول لا تزن موقوفاً على الكفّ، يعني مدلول كفّ نفسك عن الزنا، والكفّ عنه موقوفاً على تركه فهو الدور المذكور، ولما كان ورود هذا الدور في غاية الوهن قال فتأمّل.

(٢) فيتحقّق الظّهار لو قلنا أنّ ترك الصلاة والصوم فعل ولم يتحقّق لو لم نقل أنّه فعل.

قانون

اختلفوا في دلالة النّهي على التكرار على قولين(١) : فعن الأكثر أنّه للتكرار(٢) . والأقوى العدم(٣) .

لنا: ما مرّ مراراً أنّ الأوامر والنّواهِي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّام والتنوين، وهي حقيقة في الماهيّة لابشرط شيء، ولايزيد الهيئة على المادة إلّا الطلب الحتميّ التحريميّ أو الإيجابيّ، والأصل عدم شيء آخر، فمن يدّعيه فعليه بالبيان، مع أنّا نرى بالعيان إستعماله في كلّ واحد من المعنيين، كالزّنا وصلاة الحائض ونهي الطبيب عن الضّار في المرض، فاللّفظ قابل لهما ومستعمل فيهما، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل حتّى يثبت بالدّليل.

احتجّوا(٤) : بأنَّ النَّهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلّف عن إدخال الماهيّة في الوجود، وهو إنَّما يتحقّق بالامتناع عن إدخال كلّ فرد، كما أنّ الطلب الإيجابيّ يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد.

---

١) بل على ثلاثة إنْ لم نتجاهل القول بالوقف.

٢) ومنهم العلاّمة في «النهاية» كما في «المعالم»: ص ٢٤٣: وهو القول الثاني للعلّامة ﷺ : اختاره في «النهاية» ناقلاً له عن الأكثر وإليه أذهب. والعميدي والشيخ البهائي والفاضل الجواد على ما حكي عنهم.

٣) وفاقاً للشيخ في «العدة»: ١/٢٠٠ والسيّد يظهر من كلامه الوقف كما في «الذريعة»: ١/٩٩، والمحقق في «المعارج»: ص ٦٦ ذهب إلى عدم افادة الأمر إلى التكرار والّذين حكوا عنه ذلك في النهي لربما ذلك مستندهم، والعلّامة في «التهذيب»: ص ١٢١، وفي «المبادي»: ص ٩٤.

٤) راجع «المعالم»: ص ٢٤٣.

وفيه: أنَّ ذلك لا يفيد ذلك[١] ولو كان مدخول الطلب التحريميّ الماهيّة بشرط الوحدة أو بشرط العموم المجموعيّ أيضاً مع كونهما مفيدَين للعموم في الجملة، فضلاً عمّا لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة، كما هو القدر المسلّم في مبدء الاشتقاق، إذ كما أنّ المطلوب يحتمل الإطلاق والتقييد، كذلك الطّلب أيضاً يحتملهما، فكما يصحّ أنْ يقال: أطلب منك عدم الزِّنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزِّنا في شهر أو سنة، كذلك يصحّ أنْ يقال: أطلب منك ما دام العمر ترك الزّنا، أو أطلب في هذا الشهر منك ترك الزِّنا، ولا دلالة في اللّفظ على أحد التقييدَين[٢].

فطلب ترك الطبيعة إنّما يقتضي ترك جميع أفراد الطبيعة في الجملة لا دائماً، وأين المُطلقة من الدائمة! فلا يمكن إثبات الدّوام والتكرار للنهي، لا من جهة المادّة ولا من جهة طلب الترك. اللهمّ إلّا أن يتشَبّث بالتبادر العرفيّ كما يظهر من بعضهم[٣] وهو خلاف ما ذكره المستدلّ، مع أنّه في معرض المنع أو يتشبّث في ذلك بأنّ طلب التّرك مطلق، وإرادة ترك الطبيعة في وقت غير معيّن إغراء بالجهل، فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم.

وهذا وجه وجيه، ولكنّه أيضاً خلاف ظاهر المستدلّ.

وعلى هذا، فما أنكرناه هو دلالة الطبيعة عليه باعتبار الدّلالة اللّفظية، كما هو المعيار في نظائر المبحث، وإلّا فلا نمنع الحمل على العموم، وحينئذ فصلاة

---

١) أي كون النهي لطلب ترك الطبيعة لا يفيد الامتناع عن إدخال كل فرد المستلْزم للتكرار.

٢) أي الدّوام والزمان الخاص.

٣) كالآمدي في «الأحكام» والسيد عميد الدّين في «شرح التهذيب» وقيل: بل وصريحه في «المنية».

الحائض، وما نهاه الطبيب، قد قيّد أوّلاً بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيّداً بذلك ثمّ وقع عليه النهي، ولذلك يحمل إطلاقه في ذلك الزّمان بالنسبة الى جميع أجزائه، وإنْ كان مطلقاً بالنسبة إليها.

ولايذهب عليك(١) أنّه لايمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر وإدّعاء حمل مطلقه على الدّوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما، وعدم لزوم اللّغو والقبح في كلام الحكيم، بخلاف ما نحن فيه.

نعم، يجري هذا الكلام في مثل: ﴿وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾(٢)، كما سيجيئ هذا. ولكن لك أنْ تمنع إجراء هذه الطريقة في النّهي أيضاً، بأنْ يقال: لايلزم من الإطلاق في الصّيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معيّن حتّى يلزم الإغراء القبيح، بل نقول: المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة، وربّما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهيّ عنه في الآن المتأخّر عن النّهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه.

ثمّ إنّ التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار، هل هو تكليف واحد أو تكليفات [تكليفان]، فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأوّل؟

مقتضى الاستدلال على التكرار، بأنّ المطلوب ترك الطبيعة، وهو لايحصل إلّا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات، ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التّكرار، ومن وقوع المُطلَق في كلام الحكيم، هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النّهي وإنْ عصى بترك استمراره.

---

١) هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو انّ هذه الطريقة أي دليل الحكمة لو تمّ في المنهي عنه ليجري في المأمور به أيضاً، وهو باطل لما ذكره في المتن.

٢) البقرة: ٢٧٥.

وأمّا على الاستدلال بالتبادر، فلابدّ من التأمّل، فإنْ تبادر مع تقييد التروك المفروضة بحسب الأوقات بعضها ببعض، فلايحصل الامتثال إلّا بالدّوام وإلّا فيحصل الامتثال بفعل البعض، وترتّب العقاب على ترك الآخر.

والحقّ على ما اخترناه[١]، حصول الامتثال بالترك في الجملة، إلّا ما أخرجه الدّليل، كترك الأكل في الصوم، وليس ذلك لدلالة النهي، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَاتَقْرَبُوا الزّنا﴾[٢]، فإنّ الامتثال يحصل بتركه في شهر أو عام أو أقلّ أو أكثر.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة إنّما هو بالنسبة إلى الزّمان والأفراد المتعاقبة بحسب تماديه، وأمّا الأفراد المتمايزة بسائر المشخّصات، فكلا. فمن ترك الزّنا بإمرأة معيّنة وإرتكب الزّنا مع الأُخرى، فلا يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك، فإنّ الطبيعة لم تترك حينئذ مع أنّ الامتثال بالترك الآخر حينئذ ممنوع لعدم المقدوريّة، لأنّ المقدور ما يتساوى طرفاه، فكما لا يمكن تحصيل زناءَين في آن واحد، لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الآخر.

وبالجملة، فلابدّ من ترك الطبيعة رأساً في آن من الأوان ليتحقّق الامتثال، ولا يحصل إلّا بترك جميع الأفراد.

---

١) من القول بالاشتراك المعنوي، القول بأنَّ النهي حقيقة في طلب ترك المهيّة لا بشرط شيء.

٢) الإسراء: ٣٢.

تنبيه

كلّ من قال بكون النّهي للدّوام، لابدّ أنْ يقول بكونه للفور، ليتحقّق الدّوام.

وأمّا من لايقول به، فلايلزمه عدم القول به من هذه الجهة.

فما ادّعاه بعضهم[١] من أنّ كلّ من لايقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور.

وفيه ما فيه[٢]، مع أنّ الشيخ في «العدّة»[٣] ذهب الى كونه للفور، ولايقول بالتكرار.

نعم ذهب العلّامة في «التهذيب»[٤] الى عدم الفور، مع عدم قوله بالتكرار، ولايلزم أنْ يكون ذلك للتّلازم بين القولين، فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار، فلعلّه يدّعي التبادر في الفور، ويقول: إنّ العقلاء يذمّون العبد المسوّف[٥] لامتثال المولى في النهي.

وأمّا على ما ذكرنا من إخراج الكلام عن الإغراء بالجهل، فيلزم القول بالفور أيضاً.

---

١) هو السيد عميد الدّين وغيره.

٢) حيث لاملازمة بين القولين.

٣) ١/٢٢٧.

٤) ص ١٢١، وفي «المبادي» ص ٩٦: الحق أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي.

٥) وهو المؤخّر له، لأنَّ التسويف يعني التأخير.

قانون

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنّهي في شيء واحد.

وموضع النّزاع ما إذا كان الوحدة بالشّخص لكن مع تعدّد الجهة.

وأمّا الواحد بالشّخص الذي لم يتعدّد الجهة فيه، بأنْ يكون مورداً لهما من جهة واحدة، فهو ممّا لانزاع في عدم جوازه إلّا عند بعض من يجوّز التكليف بالمحال(١) ، وربّما منعه بعضهم تمسّكاً بأنَّ هذا التكليف محال، لا انّه تكليف بالمحال(٢) . ولعلّه نظر الى كون الأمر والطلب مسبوقاً بالإرادة واجتماع إرادة الفعل والترك محال.

وأمّا الواحد بالجنس فهو أيضاً ممّا لانزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى أنواعه وأفراده، كالسّجود لله تعالى، وللشّمس والقمر، وإنْ منعه بعض المعتزلة أيضاً نظراً الى جعل الحُسن والقُبح من مقتضيات الماهيّة الجنسيّة(٣) وهو في

---

١) كالأشاعرة الذين جوّزوا التكليف بالمحال.

٢) راجع «المعالم»: ص ٢٤٦.

٣) إنّ المتكلّمين اختلفوا في حُسن الأشياء وقبحها على قولين: أحدهما أنّهما شرعيّان، بمعنى أنَّ حسن الشيء بسبب حكم الشارع بكونه حسناً، وقبحه بحكمه بكونه قبيحاً فهو ﷺ لو نهى عن الصوم مثلاً لَقَبُح، ولو أمر بالحرام لَحَسُن. نسب هذا القول الى الأشاعرة. وثانيهما أنَّهما غير شرعيين بمعنى انّ للأشياء في حدّ أنفسها مصالح ومفاسد واقعيين مع قطع النظر عن جعل الشارع، وإنّما الشارع كاشف عنها لا جاعل لها، فيكون الشارع كاشفاً لا غير. واختار هذا القول العدليّة والمعتزلة. ثم إنّهم اختلفوا على أربعة أقوال: أحدها: أنّ هذه المصالح والمفاسد ثابتة للأشياء من حيث ذواتها ←

غاية الضّعف. وكما أنّ المخالف الأوّل أفرط، فهذا قد فرّط[١].

ثمّ إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفضل بن شاذان ﷺ[٢] من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيّد ﷺ في

← وماهيّتها الجنسية، واختاره فرقة من المعتزلة. وثانيها: أنّها ثابتة لها من جهة الصّفات اللّازمة للّذات لاتنفك عنها، واختاره فرقة اخرى منهم. وثالثها: أنّ المصالح ثابتة للأشياء من حيث ذواتها، والمفاسد ثابتة لها لا من جهة صفاتها اللّازمة. ورابعها: أنّها ثابتة لها لا من جهة ذواتها ولا صفاتها الذاتيّة، بل من جهة صفاتها الاعتبارية الاعتوارية المتبدّلة، ونسب هذا القول الى العدلية والجبائي من المعتزلة، ولكن التحقيق تبعاً للسيّد المرتضى هو انّ بعض الأشياء لذاته علّة تامة للمفسدة والقُبح كالظّلم، وبعضها علّة تامة للمصلحة والحُسن كالإنقياد، وبعضها علّة ناقصة للقبح كالكذب، وبعضها بالوجوه والاعتبار كالقول الرّابع. ويستفاد هذا من المصنف في آخر بحث تقرير المعصوم. فعلى هذا قد يكون ضرب اليتيم الذي واحد جنسي قبيحاً باعتبار كونه ظلماً، وقد يكون حسناً باعتبار كونه تاديباً. إذا اتّضح ذلك فاعلم انّه يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الجنسي باعتبار الفردين على قول العدليّة والأشاعرة. وأما على الأقوال الثلاثة الباقية فلايجوز لعدم إمكان تبدّل ما هو مقتضى لأحدهما بالذّات أو بالصّفات اللّازمة أو في أحدها ذاك وفي الآخر ذلك. ومن جميع ذلك ظهر لك معنى المتن المذكور، هذا كما في الحاشية.

١) والفرق بين الافراط والتفريط انّ الأوّل يمكن القول بأنّه هو للإسراف والتجاوز عن الحدود بينما الثاني خلافه، وهو التقصير وعدم وصوله الى الحدود.

٢) قال الميرزا محمّد على چهاردهي في الحاشية: إنّ نسبته القول بالجواز في المسألة الى ابن شاذان ليست على ما ينبغى لأنّه ليس مخالفاً في المسألة إذ غايته ما التزمه بصحة الصلاة في الدار الغصبي. وصحة الصلاة في الدّار الغصبى وجوهاً: إمّا انّ الصلاة ليست هي الأفعال، بل الهيئة الحاصلة لم يتعلّق بها النهي، وإمّا لأجل إذن الفحوى، وإمّا لأجل ما قال به جمع من الأخباريين من ان الصلاة حقاً في كل أرض، فالصلاة ←

«الذريعة»[١] ، وذهب إليه جلّة من فحول متأخّرينا كمولانا المحقّق الأردبيلي، وسلطان العلماء[٢] ، والمحقّق الخوانساري، وولده المحقّق، والفاضل المدقّق الشيرواني، والفاضل الكاشاني، والسيّد الفاضل صدر الدِّين وأمثالهم رحمهم الله تعالى، بل ويظهر من الكليني[٣] حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق[٤] ولم يطعن عليه، رضاه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل أنَّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة، وإنّما المخالف فيه كان من العامّة، كما أشار إلى ذلك العلّامة

← في كل أرض تقع فقد وقعت في محلّها ، وإمّا أنْ نقول أنّ الكون ليس جزء الصلاة كما نسب الى جمع، وإمّا أن نقول أنّ متعلّق الأمر الطبيعة والفرد مقدمة لها ومقدمة الواجب ليست بواجب، ولو سلّمنا وجوبها فوجوبها توصلي والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام. ومع هذه الاحتمالات كيف ينسب إليه القول المذكور.

١) حيث نقل عنه انّه ذهب هاهنا الى صحة الصلاة في الدّار المغصوبة، ونقل عنه أيضاً بأنّه حكم، فصحة الصلاة التي وقعت رياء بمعنى سقوط الفرض بها وإنْ لم يترتب عليها الثواب، وهذا يدلّ على جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بإعتبار جهتين. هذا كما في الحاشية ولكنّك بالرجوع الى «الذريعة» تجد أن السيّد في الظاهر له فروع في هذه المسألة، فقد ذكر أيضاً أنّه لا يرى إجزاء الصلاة في الدار المغضوبة لأنَّ من شرط الصلاة أنْ تكون طاعة وقرّبة وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك وقال: وفي الفقهاء من يظن انّ الصلاة في الدار المغصوبة ينفصل من الغصب وذلك ظنّ بعيد. لأن الصلاة كون في الدار وتصرّف فيها وذلك نفس الغصب. هذا وقد عقد في هذه المسألة السيد مبحثاً يحسن الرجوع اليه في آخر فصل النهي من «الذريعة»: ص ١٩٠ ـ ١٩٥ وفي مسألة الرياء راجع «الانتصار»: ص ١٧، «القواعد والفوائد» للشهيد: ١/٧٩ الفائدة الثالثة.

٢) في حاشيته على «المعالم»: ص ٢٩٢.

٣) ويظهر من الكليني رضاه بجواز الاجتماع.

٤) «فروع الكافي» كتاب الطلاق باب ٦٧ ح ١.

المجلسي ﷺ في كتاب «بحار الأنوار»[١] أيضاً، وانتصر لهذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين.

والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزلة، وهذه المسألة وإنْ كانت من المسائل الكلاميّة[٢]، ولكنّها لمّا كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعية، ذكرها الأُصوليّون في كتبهم، فنحن نقتفي آثارهم في ذلك.

والذي يقوى في نفسي ويترجّح في نظري هو جواز الاجتماع، وقد جرى دَيدَنهم في هذا المقام بالتّمثيل بالصلاة في الدّار المغصوبة، فإنّ المفروض أنّها شيء واحد شخصيّ، ومحطّ البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصّلاة، فهذا الكون هو شيء واحد، فإنّه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلاة، فهذا الكون شيء واحد له جهتان، فمن حيث إنّه من أجزاء الصلاة مأمور به، ومن حيث إنّه تصرّف في مال الغير وغصب، منهيّ عنه.

لنا على الجواز وجوه:

الأوّل: أنَّ الحكم إنَّما تعلّق بالطبيعة على ما أسلفنا لك تحقيقه، فمتعلّق الأمر طبيعة الصلاة، ومتعلّق النّهي طبيعة الغصب، وقد أوجدهما المكلّف بسوء اختياره في شخص واحد، ولا يرد من ذلك قبح على الأمر، لتغاير متعلّق المتضادّين[٣] فلا يلزم التكليف بالمتضادَّين، ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة.

فإنْ قلت: الكلّيّ لاوجود له إلّا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد

---

١) «البحار»: ٨٠/٢٧٨ كتاب الصلاة.

٢) إنّ البحث في المسألة المذكورة هو في اجتماع الوجوب والحرمة وهما من قبيل المدلول لا الدّليل، وفي الأصول يبحث عن أحوال الدّليل لا المدلول.

٣) أي الوجوب والحرمة المتضادّين.

الفرد[١] وإن كان متعلّقاً بالكلّيّ على الظاهر، وما لايمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بإيجاده في الخارج.

قلت: إنْ أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا، فهو مسلّم ولا كلام لنا فيه.

وإنْ أردت استحالة وجوده لا بشرط، فهو باطل جزماً، لأنّ وجود الكلّيّ لابشرط، لاينافي وجوده مع ألف شرط، فإذا تمكّن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكّن من إتيانه لابشرط، غاية الأمر توقّف حصوله في الخارج على وجود الفرد، والممكن بالواسطة لايخرج عن الإمكان وإنْ كان ممتنعاً بدون الواسطة، وهذا كلام[٢] سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدّمات، فالفرد هنا مقدّمة لتحقّق الكلّيّ في الخارج، فلاغائلة[٣] في التكليف به مع التمكّن عن المقدّمات.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، لكن نقول: إنّ الأمر بالمقدّمة، اللّازم من الأمر بالكلّيّ على ما بنيت عليه الأمر[٤]؛ يكفينا، فإنّ الأمر بالصّلاة أمر بالكون، والأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاصّ الذي هو مقدّمة الكون الذي هو جزء الصلاة، فهذا الكون الخاصّ مأمور به، وهو بعينه منهيّ عنه، لأنّه فرد من الغصب[٥]، والنّهي عن الطبيعة يستلزم النّهي عن جميع أفراده ولو كان ذلك أيضاً من باب مقدّمة الامتثال

١) كما ذهب إليه الحاجبي من أنّ متعلّق التكليف هو الفرد الشخصي فيلزم المحذور.
٢) أي القول بأنّ الكلي لابشرط يمكن التكليف به، لأنّ لابشرط يجتمع مع ألف شرط والممتنع بشرط لا.
٣) كالتكليف بالاحراق بعد كون إلقاء الحشيش مقدوراً للمكلّف.
٤) أي الرأي او الاستدلال والبحث.
٥) وللمحقّق الداماد كلام في هذا المقام في كتاب «السّبع الشداد»: ص ٦٨ راجعه.

بمقتضى النّهي، فإنّ مقدّمة الحرام حرام أيضاً، فعاد المحذور، وهو اجتماع الأمر والنَّهْي في شيء واحد شخصيّ.

قلت: نمنع أوّلاً وجوب المقدّمة، ثمّ نسلّم وجوبه التبعيّ الذي بيّنّاه في موضعه، ولكن غاية الأمر حينئذ توقّف الصّلاة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاصّ الجزئيّ، وإنّما اختار المكلّف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرّم.

فإن قلت: نعم، لكن ما ذكرت من كون الأمر بالكلّيّ مقتضياً للأمر بالفرد يقتضي كون كلّ واحد ممّا يصدق عليه فرد ما مأموراً به من باب المقدّمة أيضاً، والأمر وإنْ لم يتعيّن تعلّقه بالكون الخاصّ عيناً، لكنّه تعلّق به تخييراً، فعاد المحذور، لأنّ الوجوب التخييري أيضاً يقبح اجتماعه مع الحرام.

قلت: أمّا أوّلاً، فهذا ليس بواجب تخييري كما حقّقنا لك في مبحث الواجب التخييري، وإلّا لم يبق فرق بين الواجبات العينيّة والتخييريّة.

وحاصله، أنَّ التخيير في أفراد الواجب العيني بحكم العقل، ووجوب الأفراد فيه تابع لوجوب الكلّي، والأمر في التخييري بالعكس(١)، فوجوب الأفراد في العيني توصّلي، ولامانع من اجتماعه مع الحرام، كما يعترف به الخصم(٢).

وثانياً: إنّا نمنع التخيير بين كلّ مايصدق عليه الفرد، بل نقول: إذا أمر الشّارع بالكلّي فإنْ انحصر في فرد أو انحصر الفرد المباح في فرد، فيصير الفرد والشخص أيضاً عينيّاً كأصل الكلّي، وإلّا فإنْ كان الكلّ مباحاً، فالتخيير بين الجميع، وإلّا ففي

١) أي التخيير في أفراد الواجب التخييري بالشرع ووجوب الكلي فيه تابع لوجود الأفراد وقد مرّ بعض الفروق الأخر وذلك في قانون الواجب التخييري فلاحظه هناك.
٢) كصاحب «المعالم».

الأفراد المباحة، فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوباً، ولكنّه لايلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه، لأنَّ الحرام قد يصير مسقطاً عن الواجب في التوصّليّات، بل التحقيق أنَّ قولهم أنّ الواجب التوصّلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم[١]، لابدّ أنْ يكون معناه أنّه مسقط عن الواجب، لا انّه واجب وحرام، كما لا يخفى.

وقد حقّقنا لك في مقدّمة الواجب أنَّ المقدّمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه، هي المقدورات المباحة التي كانت من أفعال المكلّف، وإلّا فقد يصير مقدّمة الواجب شيئاً غير مقدور، بل من غير فعل المكلّف، مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطّلاعه، وقد يكون شيئاً حراماً ويتمّ الواجب به. فغاية الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج، وذلك لايستلزم كون المقدّمة مطلقاً مطلوباً للأمر، وكلّ واحد ممّا يمكن أنْ يتحقّق به الواجب، واجباً تخييرياً.

نعم، لو فرض انحصار تحقّق الصلاة مثلاً في الدّار المغصوبة، فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع، فلابدّ إمّا من الوجوب، أو التحريم.

فإنْ قلت: هذا إنّما يتمّ على القول بوجود الكلّي الطبيعي، وهو ممنوع[٢].

قلت: مع أنّ الثابت في موضعه عند المحقّقين[٣] هو الوجود.

---

١) القائل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

٢) فوجود الكلي الطبيعي ممنوع بناء على القول بعدم وجوده، وقد اختار هذا المنع جماعة منهم التفتازاني وشارح «المطالع» وعن السيد الشريف والآمدي.

٣) ومنهم العلّامة الطوسي في «التجريد»: ص ٦٠ و «الشمسية» في الفصل الثالث ٢/ ٢٩٠ وصاحب «المطالع» وشارح «المقاصد» وعن الشيخ في «الشفاء».

قد بيّنا لك في مسألة تعلّق الأمر بالكلّي المناص عن ذلك على القول بعدمه أيضاً.

فانْ قلت: القدر المشترك الانتزاعي من الأفراد التي من جملتها المحرّم، كيف يجوز طلبه، وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلّص عنه؟

قلت: إنَّ ماهيّة الصلاة المنتزعة من الأفراد، هي منتزعة عنها باعتبار أنّها أفراد للصلاة لا باعتبار أنّها غصب، والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهيّة الغصب.

الثاني: أنّه لو لم يجز ذلك، لما وقع في الشرع وقد وقع كثيراً، منها العبادات المكروهة، فإنّ الاستحالة المتصوّرة إنّما هي من جهة اجتماع الضدّين، والأحكام الخمسة كلّها متضادّة بالبديهة، فلو لم يكن تعدّد الجهة في الواحد الشخصي مجدياً، للزم القبح والمحال، وهو محال على الشّارع الحكيم، مع أنّ هذا يدلّ على المطلوب بطريق أولى، إذ النهي في المكروهات تعلّق بالعبادات دون ما نحن فيه.

وبعبارة أُخرى: المنهيّ عنه بالنّهي التنزيهيّ أخصّ من المأمور به مطلقاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ النسبة بينهما فيما نحن فيه، عموم من وجه.

ومن كلّ ذلك ظهر، أنّ العقل لا يدلّ على امتناع الاجتماع في المنهيّ عنه تحريماً أيضاً، لو كان أخصّ من المأمور به مطلقاً أيضاً، وإنْ أمكن إثباته من جهة فهم العرف كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى. ولذلك أفرد الأُصوليّون الكلام في المسألتين، وما نحن فيه أشبه بالمقاصد الكلامية، وإن كان لإدراجه[1] في المسائل الأُصولية أيضاً وجه، ولكنّ المسألة الآتية[2] أنسب بالمسائل الأُصولية لابتنائه على

---

١) الإدراج هو ترتب الفروع الكثيرة من المسائل الفقهيّة على ما نحن فيه.

٢) المسألة الآتية أي ما كان المنهيّ عنه أخصّ مطلقاً من المأمور به نحو: صلّ ولا تصلّ في الدّار الغصبي.

دلالة الألفاظ، وإنْ كانت راجعة الى الأُصول الكلامية أيضاً على بعض الوجوه[1].

فلنرجع الى تحرير الدّليل ونقول: معنى قول الشارع: لا تصلِّ في الحمّام، و: لاتتطوّع وقت طلوع الشمس، انَّ ترك هذه الصلاة أرجح من فعلها، كما هو معنى المكروه، مع أنّها واجبة أو مستحبّة. ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل إمّا مع المنع من الترك، أو عدمه، ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادّان لايجوز اجتماعهما في محلّ واحد.

وقد أُجيب عن ذلك[2] بوجوه:

الأوّل: أنَّ المناهي التنزيهيّة راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء. فالنّهي عن الصلاة في الحمّام إنَّما هو عن التعرّض للرشاش، وفي معاطن[3] الإبل عن إنفار البعير، وفي البطائح[4] عن تعرّض السّيل، ونحو ذلك، فلم يجتمع الكراهة والوجوب.

وفيه أوّلاً: منع هذا الاستقراء وحجّيته.

وثانياً: أنَّ معنى كراهة تعرّض الرّشاش، أنَّ الكون في معرض الرّشاش مكروه، وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصّلاة، فلامناص عن اجتماع الكونين

---

١) وبعض الوجوه كالنزاع في دلالة العقل على امتناع الاجتماع في تلك المسألة وعدمه.

٢) قد أتى صاحب «المدارك» الى هذه المسألة في مبحث كراهة الوضوء بالماء المشمّس على سبيل الاجمال فيه ١١٧/١. وقوله: عن ذلك أي عن العبادات المكروهة.

٣) مفردها المعطِن والمعْطَن وهي مَبْرَك الإبل ومربض الغنم حول الماء.

٤) مفردها البطيحة وهو مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحصى.

في كون واحد.

وإنْ قلت: إنّ مطلق الكون في معرض الرّشاش لا كراهة فيه، إنَّما المكروه هو التعرّض له حال الصلاة.

قلت: إنّ المعنى حينئذ أنَّ الصلاة في الحمّام منهيّ عنها لكونها معرض الرّشاش، فالنهي أيضاً تعلّق بالصلاة، وعاد المحذور.

وإنْ قلت: إنّ مطلق التعرّض للرشاش مكروه والنَّهْي عن الصلاة في الحمّام لأنَّه من مقدّماته وعِلِله، فيعود المحذور أيضاً.

وثالثاً: أنّ الفرق بين قولنا: لاتصلِّ في الحمّام و: لاتصلّ في الدّار المغصوبة، تحكّم بحت.

قلنا: إنْ نقول أنّ حرمة الصّلاة في الدّار المغصوبة إنّما هو لأجل التعرّض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة، واتّحاد كون الغصب مع كون الصّلاة ليس بأوضح من اتّحاد كون التعرّض للرشاش مع كون الصلاة.

ورابعاً: أنَّ هذا لايتمّ في كثير من الحمّامات، وفي كثير من الأوقات، وتخصيص ما دلّ على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرّشاش، والحكم بعدم الكراهة في غيرها أيضاً في غاية البعد، وكون العلّة والنكتة هو ذلك في أصل الحكم، كرفع أرياح الأباط في غسل الجمعة لايستلزم كون الكراهة دائماً لذلك، كما نشاهد في غسل الجمعة.

هذا كلّه فيما ورد من الشّارع النّهي عنه.

وأمّا في مثل الصلاة في مواضع التهمة[1] ممّا يكون من جزئيّات عنوان هذا

---

١) كما في قولهم عليهم الصلاة والسلام: اتقوا من مواضع التُّهم، وهو من أمثلة هذا القانون.

القانون، فلايجري فيه هذا الكلام، فلابدّ للخصم أنْ يقول ببطلانها جزماً، ولم يعهد ذلك منه، ولامناص له عن ذلك بوجه، فهذا أيضاً يدلّ على بطلان مذهبه.

الثاني: أنَّ المراد بالكراهة هو كونه أقلّ ثواباً، يعني انَّ الصّلاة في الحمّام مثلاً أقلّ ثواباً منها في غيره، ومرادهم أنّ لمطلق الصلاة مع قطع النظر من الخصوصيّات ثواباً، وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيّات كالصلاة في المسجد، وقد ينقص كالصلاة في الحمّام، وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت، فلايرد ما يقال إنَّه يلزم من ذلك كون جلّ العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب، فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلاً لأنّها أقلّ ثواباً منها في المسجد الحرام.

وحاصل هذا الجواب[١]: أنَّ مراد الشارع من النّهي أنّ ترك هذه الصلاة واختيار ما هو أرجح منها، أحسن، فاترك الصلاة في الحمّام واختر الصلاة في المسجد أو البيت، وأنت خبير بأنّ ذلك أيضاً ممّا لايسمن ولايغني، فإنّ الترك المطلوب المتعلّق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لايجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الأمر بالصلاة، مع أنّك اعترفت بأنّ الخصوصيّة أوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود عن أصل العبادة، فمع هذه المنقصة إمّا أنْ يطلب فعلها بدون تركها، أو تركها بدون فعلها، أو كلاهما، فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهة، وعلى الثاني عدم الوجوب، وعلى الثالث يلزم المحذور.

وإنْ قلت: إنّ المراد بالنّهي ليس هو الطلب الحقيقي، بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثواباً عن غيره، فلاطلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والنَّهْي.

---

١) أي الجواب الثاني الذي ذكره بقوله: الثاني أنّ المراد بالكراهة ... الخ.

قلت: مع أنَّ هذا تعسّف بحث لايجدي بالنسبة إلى نفس الأمر[١].

فنقول: مع قطع النظر عن دلالة هذا النَّهْي عن طلب الترك، فهل هذا الفعل في نفس الأمر مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك، أو مجتمعهما، الى آخر ما ذكرنا، على أنّا نقول: ترك الفرد لكونه أقلّ ثواباً واختيار ما هو أعلى منه إنّما يصحّ فيما له بدل من العبادات، وأمّا فيما لا بدل له كالتطوّع في الأوقات المكروهة على القول بها، والتطوّع بالصيام في السّفر أو الأيام المكروهة، فلايصحّ ما ذكرت بوجه، لأنّ كلّ آن يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان، وكذلك كلّ يوم من الأيام يستحبّ فيه الصيام.

وما يقال[٢]: إنَّ الأحكام واردة على طبق المعتاد وعادة أغلب الناس، بل كاد أنْ يكون كلّهم، عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل.

فإنْ كان المراد منه أنّه لم يكلّف في هذا الوقت الذي يصلّي فيه بدلاً عن الصلاة المكروهة بنافلة، وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلاة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح، فهذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ هذا هو الصلاة التي هي وظيفة هذا الوقت، ولم يكلّف في الوقت المكروه بصلاة.

وإنْ كان المراد أنّه لمّا علم الشّارع أنّه لايستغرق أوقاته بالنوافل فقال له: لاتصلِّ وظيفة هذا الوقت المكروه وصلِّ وظيفة الوقت الآخر، فهذا اعتراف منك

---

١) وهذا وما بعده من القول قد أتى على ذكره والجواب عليه في «الفصول»: ص ١٣١.

٢) قيل: إنّ هذا التوجيه من الوحيد البهبهاني، وهو في مقام توجيه كلام المجيب لدفع الايراد المذكور بقوله: إلّا ما لا بدل له... الى قوله: فلايصح ما ذكرت بوجه. هذا كما ذكر في الحاشية، وقد أجاب عنه في «الفصول»: ص ١٣١ بعد أن نسبه إلى بعض المعاصرين.

بأنّ الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل، مع أنّ هذا الكلام[١] في مثل صوم يوم الغدير وأوّل رجب وأيّام البيض والأيّام المخصوصة من شعبان وغيرها كماترى، فإنّ صوم مثل الغدير الذي يتّفق مرّة في عرض السّنة ليس ممّا يخالف العادة ويترقّبه المؤمنون، بل يتبرّك به الفسّاق، ومع ذلك ينهي عنه الشارع في السّفر، ولايريد منه بدله الذي لاوجود له أصلاً، بل لامعنى له مطلقاً كما عرفت.

فإن قلت: فما تقولون أنتم في العبادات المكروهة، فهل يترجّح فعلها على تركها أو بالعكس؟

قلت: المناهي التي وردت عن العبادات تنزيهاً كلّها، إنّما تعلّقت بها باعتبار وصفها، وليس فيها ما تعلّقت بذاتها، وإنْ فرضت تعلّقها بذاتها مثل أنْ تقول: إنَّ قراءة القرآن مكروهة للحائض، على التقريب الذي سنبيّنه في جعل صلاة الحائض من جملة ما نهي عنه لذاتها، فلا إشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحيّة فعلها، ولاحاجة فيه إلى تكلّف أصلاً، وإنّما لم نحكم صريحاً بكونها كالصّلاة، لاحتمال أنْ يقال: أنّ المنهي عنه هو قراءة مازاد على سبع أو سبعين، فيرجع الى النّهي باعتبار الوصف أيضاً.

والحاصل، أنَّ المفروض إنْ كان المتعلّق بالذّات فقد عرفت، وإلّا فلنا أنْ نقول برجحان الفعل على الترك، وبالمرجوحيّة، ولا إشكال في أحد منهما، فإنّ العقل لايستبعد من أنْ يكون لأصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيّات رجحان، وللخصوصيّة التي تحصل معها في فرد خاصّ مرجوحيّة من جهة تلك

---

١) أي الكلام الذي في توجيه كلام المجيب لا يجري في مثل صوم يوم الغدير. هذا كما في الحاشية.

الخصوصيّة، وهذه المرجوحيّة قد توازي الرّجحان الثابت لأصل العبادة وتساويه أو تزيد عليه أو تنقص عنه.

فعلى الأوّل يصير متساوي الطرفين، وعلى الثاني يصير تركه راجحاً على فعله، وعلى الثالث بالعكس، ففيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمّام، فلا إشكال، لأنّ النّهي عن الخصوصيّة لايستلزم طلب ترك الماهيّة، فنختار غير هذه الخصوصيّة سواء فيه الأقسام الثلاثة المتقدّمة(١).

وأمّا فيما لا بدل له كالصيام في الأيام المكروهة والنافلة في الأوقات المكروهة، فنقول: هي إمّا مباحة أو مكروهة على ما هو المصطلح، فيكون تركه راجحاً على فعله، بل الثاني هو المتعيّن هناك لئلّا يخلو النّهي عن الفائدة على ظاهر اللّفظ، فيغلب المرجوحيّة الحاصلة بسبب الخصوصيّة على الرّجحان الحاصل لأصل العبادة ويرفعه، ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها، وإلّا فلامعنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرّجحان والمثوبة على أنفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها أقلّ ثواباً من سائر العبادات، سيّما إذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدّم(٢).

فإنْ قلت: فكيف يمكن بها نيّة التقرّب، وكيف يصير ذلك عبادة(٣)، مع أنّ العبادة لابدّ فيها من رجحان جزماً؟

---

١) أعني المرجوحيّة المتساوية والزّائدة والناقصة كلها متساوية في عدم الاشكال من جهة توجّه النهي الى البدل وتوجّه الأمر الى الطبيعة المحقّقة في ضمن البدل.

٢) في قوله: وما يقال إنّ الاحكام واردة على طبق المعتاد... الخ إذ إنّه ذكر هناك عدم البدل وعدم التدارك في مثل صوم يوم الغدير.

٣) وكأنّه للبهبهاني في «فوائده»: ص ١٦٨.

قلت: إنّ القدر المسلّم في اشتراط الرّجحان إنّما هو في أصل العبادات وماهيّتها، وأمّا لزوم ذلك في جميع الخصوصيّات، فلم يثبت.

وأمّا قصد التقرّب، فهو أيضاً يمكن بالنسبة الى أصل العبادة وإنْ كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرّب حصول القرب، وإلّا فلا يصحّ أكثر عباداتنا التي لاثواب فيها أصلاً لو لم نقل بأنّ فيها عقاباً من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحزازات[١] الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها، مع أنَّ قصد التقرّب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزُّلفى والوصول الى الرّحمة، فإنّ من معانيه موافقة أمر الآمر، فهذه العبادة من حيث إنّها موافقة لأمر الآمر يمكن قصد التقرّب بها وإنْ لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية، ألا ترى أنَّ الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاة والسلام كان يترك النّوافل إذا اهتمّ أو اغتمّ[٢] كما ورد في الرّوايات[٣]، وأفتى بمضمونه في «الذكرى»[٤]، فترك التكلّم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلاً ومتشاغلاً أَولى من فعله، ولذلك ارتكبه الإمام عليه السلام، ولو كان مع ذلك فيه رجحان، لكان تركه بعيداً عن مثله، سيّما متكرّراً وسيّما في مثل الرّواتب المتأكّدة غاية التأكيد المتمّمة للفرائض، ومع ذلك فلاريب في صحّتها لو فعل بهذه الحالة، وجواز قصد التقرّب بها.

---

١) جمع الحزازة وهي لغة الوجع في القلب من غيظ ونحوه، ويبدو أنّ المراد به هنا الخيالات الجارية في القلب.

٢) قيل انّ الغمّ هو الحزن لما مضى، والهم هو الحزن لما سيأتي وقيل هما بمعنى واحد، وقيل هما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

٣) ويمكن الردّ بأنّه يمكن انّه كان يشتغل بما هو أهم من ذلك المندوب.

٤) فقال فيه ٢/٣١٣: قد تترك النافلة لعذر، منه: الهم والغم.

وأمّا الفرائض، فعدم جواز تركها مع ذلك فإنّما هو لحماية الحمى، ولئلّا يفتح سبيل تسويل النّفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط[١] الدِّين، فإنّ أكثر أحكام الشّرع من هذا الباب، كتشريع العدّة مطلقاً، وإنْ كان العلّة فيها عدم اختلاط الأنساب. فلعلّ صورة العبادة تكفي في صحّة قصد التقرّب ما لم يثبت له مبطل من الخارج، وإن لم يكن ممّا يحصل له ثوابٌ في الخارج، فحينئذ فإنْ ورد في أمثال هذه العبادات المكروهة معارض، فلابدّ من طرحها كما ورد في بعض الأخبار الضّعيفة أنّ الإمام عليه السلام صام في السّفر في شعبان، مع أنّه ليس بصريح في كونه مندوباً، بل ربّما كان منذوراً بقيد السّفر أَو غير ذلك من الاحتمالات، فأمّا لابدّ من نفي الكراهة فيما لابَدَل له، أو من القول برجحان تركه مطلقاً. والأظهر في صوم السّفر الكراهة، وفي التطوّع في الأوقات المكروهة العدم، ففيما يثبت الكراهة، فالكلام فيه ما مرّ، وفيما لم يثبت، فلا إشكال.

الثالث[٢] : أنّ المراد بكراهة العبادات مرجوحيّتها بالنسبة الى غيرها من الأفراد، وسمّاه بعضهم بخلاف الأولى[٣] ، فرجحانها ذاتيّة والمرجوحيّة إضافيّة ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الأربعة، فهو مرجوح بالنّسبة الى التمام مع كونه أحد فردَي الواجب المخيّر.

وكما أنّه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غُسل الجنابة

---

١) الفسطاط اسم للخيمة، وفي «مجمع البحرين» هو البيت من الشّعر فوق الخباء.

٢) وهذا هو الجواب الثالث وقد نسب الى المحقق البهبهاني. راجع «فوائده»: ص ١٧٠.

٣) الأولى عبارة عن الشيء الذي إتيانه يوجب القرب والزّلفى وزيادة الدّرجة ولايوجب تركه المنقصة في الدِّين، ولذا قيل أو قالوا بأنَّ المعصوم يرتكب خلاف الأولى.

للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه، وكذلك الوجوب الغيريّ مع الاستحباب النفسيّ على القول الآخر، فكذا يجتمع الرّجحان الذّاتي مع الكراهة للغير، كصلاة الصّائم مع انتظار الرفقة. والمكروهات للغير كثيرة، مثل الإتّزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما.

وفيه: أنّ المراد بالمرجوحيّة الإضافية إنْ كان مع حصول منقصة في ذاتها أيضاً يستحقّ الترك بالنسبة الى ذاتها أيضاً، فيعود المحذور، وإلّا فيصير معناه كون الغير أفضل منه وأرجح.

وحينئذ فنقول: ذلك الغير رُبَّما يكون ممّا يوازي أصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحاً بالنسبة الى أصل الطبيعة أيضاً، فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضاً منقصة ذاتية.

لايقال: انّ هذه المنقصة إنّما هي من جهة الخصوصيّة لا من جهة أصل العبادة، لأنّ ذلك خلاف أصل المجيب[١]، فإنّ مبناه عدم اعتبار تعدّد الجهة.

ثمّ إنّ الكلام لايتمّ في غير هذه الصّورة أيضاً، أعني ما كان مرجوحاً بالنسبة الى سائر الأفراد التي لها مزيّة على أصل الطبيعة، ولايجدي ما ذكره المجيب، إذ نقول حينئذ بعد تسليم كونه راجحاً بالذّات ومرجوحاً بالنسبة الى الغير، فإمّا أنْ يكون فعل ذلك مطلوباً، أو تركه أو كلاهما، الى آخر ماذكرنا في ردّ الجواب الثاني[٢].

---

١) وهو جواب لقوله: لايقال حاصله انَّ المرجوحيَّة في صلاة الحمّام مثلاً للفرد من حيث هو بالنسبة الى الصلاة. والقول بأنَّ الطبيعة الموجودة فيه راجحة وإنْ كان في خصوصيّة الفرد مرجوحة، خروج عن مقتضى مذهب المجيب من عدم اعتبار تعدّد الجهة، ورجوع الى مختار المصنف، هذا كما في الحاشية.

٢) وهو حمل المكروه على أنّ المراد منه هو كونه أقلّ ثوابا.

فإنْ قلت: مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة أنّه مفوّت للمصلحة الزّائدة الحاصلة في الغير، فقد كرّرْت على ما فررت عنه، فإنّ المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدّد الجّهة.

فإنْ قلت: لمّا جاز الفعل والترك معاً فلا يلزم التكليف بالمحال.

قلت: إنّا نتكلّم فيما لو أراد الفعل واختار الفرد المرجوح، وجواز الفعل والترك لا يجوّز اجتماع المتضادّين في صورة اختياره، وهو واضح، مع أنّه لا فارق بين قولنا: لا تصلِّ في الدّار المغصوبة، و: لا تصلِّ في الحمّام، فاعتبر فيه الرّجحان الذّاتي والمرجوحيّة الإضافية أيضاً.

وما يقال: إنّ الفارق أنّ الصّلاة ثمّة عين الغصب، وهاهنا[١] غير الكون في الحمّام، مع ما فيه من التكليف الواضح، وإنّ ذلك إنّما هو بعد تسليم أنّ الاتّحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الإثنينيّة في الحقيقة.

يرد عليه: أنَّ ذلك مبنيّ على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجئ فيما بعد، فالنهي ثمّة تعلّق بالصلاة في الدّار المغصوبة لا بالصلاة لأنّها غصبٌ بعينها والغصب منهيّ عنه، والذي ذكرناه من النقضِ إنّما كان من باب الأولويّة والإكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقاً، وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقاً للمبحث في النّوع.

ولزم ممّا ذكرنا، القول بذلك فيما لو كان المنهيّ عنه أخصّ من المأمور به أيضاً، وإنْ شئت تطبيق المثال على المقامَين فطابق بين قولنا: صلِّ ولا تغصب، وبين قولنا: صلِّ ولا تكن في مواضع التّهمة، وطابق بين قولنا: لا تصلِّ في الحمّام، و:

١) أي في صلِّ ولا تصلِّ في الحمّام.

لاتصلِّ في الدّار المغصوبة، فإنْ كنت تقدر على أنْ تقول: إنّ المرجوحيّة في الصلاة في مواضع التُّهم إضافيّة بالنسبة إلى غيرها في المثال الأوّل، فنحن أقدر بأَنْ نقول: مرجوحيّة الصلاة في الدّار الغصبيّة إضافيّة بالنسبة الى الصلاة في غيرها في المثال الثاني.

والنّقض الأوّل الذي أوردناه(١) في الاستدلال إنّما هو بالفقرة الأُولى من المثال الثاني(٢) على الفقرة(٣) الأولى من المثال الأوّل.

والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك إنّما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنّسبة الى ما ذكرته في الفقرة الأُولى منه.

وما دفعت به المعارضة(٤) يناسب لو أردنا بالمعارضة، المعارضة بالفقرة

---

١) وهو ما ذكره سابقاً بقوله: الثاني انَّه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع، وقد وقع كثيراً، منها العبادات المكروهة.

٢) قال في الحاشية: لايخفى أنّ المثال الثاني مجموع قوله: لاتصلّ في الحمّام ولاتصلّ في الدّار المغصوبة، ولكن لفظ صلّ في الموضعين مطويّ فيكون الفقرة الأُولى منه عبارة عن قوله: لاتصلِّ في الحمّام، والفقرة الثانية منه عبارة عن قوله: لاتصلِّ في الدار المغصوبة.

٣) لفظ على متعلّق على النقض المراد من المثال الأوّل هو مجموع قوله: صلّ ولاتغصب، وصلِّ ولاتكن في مواضع التّهم.

٤) في الحاشية: انّ ماذكره من جانب المجيب بقوله: ما يقال انّ الصلاة ثمة عين الغصب... الخ. محصّل المقام هو انّ ما ذكرت في دفع المعارضة إنّما يناسب ويتّجه لو أُريد بالمعارضة المذكورة من المثال الأوّل، أعني قوله: صلِّ ولاتغصب على الفقرة الأُولى من المثال الثاني، أعني صلِّ ولاتصلِّ في الحمّام، فحينئذ يصح أنْ يقال انّ الصلاة عين الغصب بخلاف الكون في الحمّام، وليس كذلك، لأنّ المعارضة إنّما هي
←

الأُولى من المثال الأوّل بالنّسبة الى الفقرة الأُولى من المثال الثّاني.

قوله: وكما أنّه يجتمع ... الخ[١].

فيه: أنّه رجوع عن أوّل الكلام[٢]، فإنَّ المرجوحيّة بالنسبة الى الغير غير المرجوحيّة للغير[٣]، وكذلك الوجوب والإستحباب، وقد اختلطا في هذا المقام، ويشهد به التشبيه بالغُسل والتمثيل بالإتّزار، مع أنّ الكلام في الواجب النفسيّ والغيريّ أيضاً هو الكلام فيما نحن فيه، وهو أيضاً من المواضع التي أشرنا الى ورودها في الشّرع بملاحظة اعتبار الجهة، ولا يصحّ ذلك إلّا بهذه الملاحظة، مع أنّ الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره إنّما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة، وبعد دخوله فيجب للغير، فيختلف الزّمان.

← بين الفقرتين من المثال الثاني أعني لاتصلّ في الحمّام ولاتصلّ في الدار المغصوبة. حاصل الكلام انّ ما عارضناك إنّما هو فيما لو كان المنهي عنه بنهي التحريمي أخص مطلقاً من المأمور به، والّذي ذكرته في دفع المعارضة لو تمّ إنّما يناسب فيما لو كان المنهيّ عنه أعمّ من وجه من المأمور به، هذا هو الخلط بين المقامين.

١) وهو من قوله في إجابة الوجه الثالث المذكور آنفاً ص ٣١٤.

٢) أوّل كلام المجيب هو أنْ يكون الرّجحان بالذّات والمرجوحيّة بالنسبة الى الغير مثل الصلاة في الحمام بالنسبة الى الصلاة في البيت.

٣) اي المرجوحية بالنسبة الى الغير والمرجوحية للغير كما اختلط الغيري مع ما للغير في كلام المصنّف حيث عبر بلفظ المرجوحية للغير وشبّه بها الوجوب والاستحباب في الغسل، وظاهر التشبيه كونهما من باب واحد وان العطف تفسيري، هذا كما في حاشية. وفي أخرى ذكر انّ هذا تعليل لقوله انّه رجوع عن أوّل الكلام. وحاصله انّ كلام المجيب أوّلاً في المرجوحية بالنسبة الى الغير وقد رجع عنه وقال بالمرجوحية للغير ولا ريب انّ الثاني غير الأوّل.

وأمّا على القول الآخر[١]، فالاستحباب الغيريّ معناه أنّه يستحب أنْ يكون هذا الفعل في حال كون المكلّف مغتسلاً، لا انّه يستحبّ الغسل له، إلّا أَنْ يقال: إستحباب الفعل في حال الغُسل لايتمّ إلّا بالغُسل، وما لايتمّ المستحبّ إلّا به فهو مستحبّ، فيستحبّ الغُسل.

فالمناص هو اعتبار تعدّد الجهة وإلّا فلا يصحّ التكليف، لأنّ المكلّف به على مذهب المجيب هو الفرد، وهو شيء واحد شخصيّ لاتعدّد فيه أصلاً.

ومن المواضع التي ذكرناها هو الصّلاة في المسجد، فإنّ المستحبّ والواجب أَيضاً متضادّان، وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييري، فإنَّه واجب من حيث كونه فرداً من الكلّي، ومستحبّ من حيث الشّخص.

وما أدري ما يقول المجيب هنا قبالاً لما ذكره في الفرد المرجوح، اللهمّ إلّا أنْ يقول: الفرد الأفضل راجح بالنّسبة الى الفرد الآخر وإنْ كان فاقداً لذلك الرّجحان، والمزيّة الموجودة في الأفضل بالنّظر الى أنّه أحد فردَي المخيّر لا بالنسبة الى ذاته، فحينئذ يخرج عن المقابلة.

ومنها: ما ورد في الأخبار الكثيرة وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبة والمستحبّة، وكذلك الوضوءات ونحو ذلك. واضطرب فيه كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام، وذهب كلّ منهم الى صوب، والكلّ بعيد عن الصواب.

وأمّا على ما اخترناه فلا إشكال، وقد بيّنّا ذلك في كتاب «مناهج الأَحكام»[٢].

---

١) بكون غسل الجنابة واجباً لنفسه ومستحباً لغيره.

٢) وهو كتاب للمصنّف في الفقه.

الثالث: أنَّ السيِّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثمّ خاطه في ذلك المكان، فإنّا نقطع أنّه مطيع عاص لجهتَي الأمر بالخياطة والنَّهْي عن الكون[١].

وأُجيب عنه: بأنَّ الظاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب بأيّ وجه اتّفق سلّمنا، لكنّ المتعلّق فيه مختلف، فإنَّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة سلّمنا، لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه، ودعوى حصول القطع بذلك في حيّز المنع، حيث لانعلم إرادة الخياطة كيفما اتّفقت[٢].

وفيه[٣]: أنّ هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب[٤] من تعلّق الحكم بخصوصيّة الفرد، فإنّ إرادة الخياطة بأيّ وجه اتّفق، هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة.

وأَيضاً فإنَّما الكلام في جواز اجتماع الأمر والنّهي في نفس الأمر عقلاً وعدمه، والظهور من اللّفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلاً عقلاً، اللّهمّ إلّا أنْ يقال: مراد المجيب، أنَّ وجوب الخياطة توصّليّ، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام، وهذا معنى قوله: بأيّ وجه اتّفق.

وفيه: ما أشرنا من أنّ المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع، توصّليّاً كان الواجب أو غيره. نعم يصير الحرام مسقطاً عن الواجب، لا انّ الواحد يصير واجباً وحراماً، وليس مناط الإستدلال نفس الصحّة بأَنْ يتمسّك بها في

---

١) الوجه الأوّل فيما احتجّ فيه المخالف نقله في «المعالم»: ص ٢٤٧.

٢) وهذا الجواب في «المعالم»: ص ٢٤٨.

٣) جواب عن الايراد الأوّل.

٤) وهو صاحب «المعالم».

جواز الاجتماع حتّى يجاب بالانفكاك في التوصّلي، ويقال بأنّه صحيح من أجل إسقاط الحرام، ذلك لا لجواز الاجتماع، فلا يدلّ مطلق الصّحة على جواز الاجتماع مطلقاً، بل مناطه أنّ الامتثال العرفيّ للأمر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع.

وكلام المستدلّ من قوله: مطيع عاص من جهتَي الأمر والنّهي، صريح في أنَّ حصول الإطاعة من جهة موافقة الأمر، لا لأنّ الحرام مسقط عن الواجب. فلا فائدة في هذا الجواب[١].

وبالجملة، فالقول باجتماع الواجب التوصّلي مع الحرام على مذهب المجيب إنّما يصحّ إذا أريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام.

وأمّا على المذهب المنصور، فيصحّ بإرادة ذلك وإرادة حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان أَيضاً.

هذا كلّه مع ما ذكرنا من أنَّ وجوب الفرد من باب المقدّمة، فيكون هو أيضاً توصّليّاً، سيّما ومحلّ البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة، وجوبه بالنسبة الى أصل الصلاة توصّليّ كما ذكرنا في مقدّمة الواجب.

نعم، قد يحصل للجزء وجوب غيريّ أيضاً كما أشرنا في ذلك المبحث، وبسببه يختلف الحكم.

قوله[٢] : فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة[٣].

فيه: أنّ إنكار كون تحريك الأُصبع وإدخال الإبرة في الثّوب وإخراجه عنه،

---

١) وهو الجواب الذي قد ذكره بقوله: اللّهم إلّا أن يقال... الخ.

٢) جواب عن الايراد الثاني.

٣) وهذا الكلام لصاحب «المعالم» فيه ص ٢٤٨.

جزء للخياطة، والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة، ولعلّه حمل الكون في كلام المستدلّ على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم، فإنَّه هو الذي يمكن منع جزئيّته، كما يمكن منع ذلك في الصلاة أيضاً.

ولاريب أنّ مراد المستدلّ المنع من جميع صور الكون في هذا المكان، أو ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدّعاه.

قوله[١] : حيث لانعلم إرادة الخياطة كيفما اتّفقت[٢] .

فيه: أنّ أهل العرف قاطعون بأنَّه ممتثل حينئذ، ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة، لذمّه العقلاء أشدّ الذّم، ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان، لم يتوجّه عليه ذمّ.

نعم، لو علم أنَّ مراده الخياطة في غير هذا المكان، وأنّ الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة، لكان لما ذكره وجه[٣] .

وأمّا بمجرّد عدم العلم بإرادة الخياطة كيفما اتّفقت، فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف، مكابرة، ومع ذلك كلّه فذلك مناقشة في المثال. فلنمثّل بما ذكره بعض المدقّقين[٤] بأمر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كلّ يوم، ونهاه عن الدّخول في الحرم، فإذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم، يكون عاصياً مطيعاً من الجهتين.

---

١) جواب عن الايراد الثالث.

٢) وهو لصاحب «المعالم» أيضاً ص ٢٤٨.

٣) قال في «التوضيح»: لا يخفى انّ هذا إنّما هو بملاحظة فهم العرف وإلّا فلا استحالة عقلاً في كون المكلّف مطيعاً وعاصياً هنا أيضاً لجهتي الأمر والنهي. كذا أفاد سلمه الله في الدرس كما قال، انتهى.

٤) قيل إنه أراد به المدقّق الشيرواني.

إحتجّوا[١] : بأنَّ الأمر طلب لإيجاد الفعل، والنّهي طلب لعدمه، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع، وتعدّد الجهة غير مجد مع اتّحاد المتعلّق، إذ الامتناع إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد، وذلك لايندفع إلّا بتعدّد المتعلّق، بحيث يعدّ في الواقع أَمرَين، هذا مأمور به، وذلك منهيّ عنه، ومن البيّن أنَّ التعدّد في الجهة لا يقتضي ذلك[٢] ، والكون الحاصل في الصّلاة في الدّار المغصوبة شيء واحد ويمتنع أنْ يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه، فتعيّن بطلانها.

وأيضاً، كيف يجوز على الله تعالى أنْ يقول للمصلّي إذا أراد الصلاة في الدّار المغصوبة: لاتركع فإذا ركعت لعاقبتك، ويقول أَيضاً: إركع هذا أو غيره وإلّا لعاقبتك.

أقول: ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمّل فيما مرّ[٣] ، ونقول هاهنا أيضاً.

قوله: فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع إنْ أراد انّ الأمر بالصلاة من حيث إنَّه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب، والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلاة ممتنع الاجتماع، فهو كما ذكره، لكن الأمر والنّهي لم يردا إلّا مطلقَين.

والحاصل، أنّ جهتَي الأمر والنّهي هنا تقييديّتان لاتعليليّتان[٤] كما أشار إليه

---

١) القائلون بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ومنهم صاحب «المعالم».

٢) وهذا الكلام إلى هنا في «المعالم» ص ٢٤٧ وما بعده أيضاً له ولكن بتصرّف من المصنّف.

٣) وهو تعلّق الأمر والنهي في الطبيعة لا بالفرد فلاقبح من طرف الأمر.

٤) قال في الحاشية: قيل: انّ المراد من التقييديّة ما كان مكثّراً للموضوع ومنوّعاً لمتعلّق الحكم بجعل الجهة قيداً فيه، مثل أكرم العالم فلاتكرم الفاسق، فإذا اجتمع العنوانان في محل واحد مثل زيد العالم الفاسق كانت الجهة تقييديّة. والمراد من التعليليّة ما كان علّة للحكم في موضوعه الواحد الشخصي، مثل أكرم زيداً لأنَّه عالم ولاتكرمه لأنَّه ←

بعض المحقّقين[١] ، وما ذكره من عدم إجداء تعدّد الجهة، ممنوع.

قوله[٢] : بحيث يعدّ في الواقع أمرين.

إنْ أراد بذلك لزوم تعدّدهما في الحسّ، ففيه منع ظاهر.

وإنْ أراد مطلق التعدّد، فلاريب أنّهما متعدّدان، ولم ينتفِ إحدى الحقيقيتَين في الخارج بسبب اتّحاد الفرد، ولم يصيرا شيئاً ثالثاً أيضاً، بل هما متغايران في الحقيقة متّحدان في نظر الحسّ في الخارج، وذلك كاف في اختلاف المورد، وقد عرفت ورودها في الشّرع في غاية الكثرة، فإنّ الجُنُب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلاً واحداً عن الجنابة والجمعة، يجوز ترك هذا الغُسل له من حيث إنّه جمعة، ولايجوز تركه من حيث إنّه جنابة، ولاتعدّد في الخارج في نظر الحسّ مطلقاً. وكذلك المكروهات وغيرها ممّا مرّ.

← فاسق. والحاصل، أنَّ مرجع كون الأمر والنهيّ تقييديّتين الى تعلّق الأحكام بالطبائع، ومرجع كونها تعليليّتين الى تعلّقها بالأفراد، ففي الأخير يمتنع اجتماع الأمر والنهي لأنّه أمريّ دون الأوّل لأنّه أمر مأموريّ.

١) وهو سلطان العلماء في حاشيّته على «المعالم» ص ٢٩٢ ولربما من المناسب ذكره ما أفاده المحقق الداماد حيث قال في كتابه «السّبع والشداد» ص ٦٨: إنَّ الوجوب والحرمة من الأمور المتضادّة والحيثيّات المتقابلة بالذّات، فلا يصحّ اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيّتين تعليليّتين لكونه جزءاً من الصلاة المأمور بها، وكونه تصرّفاً عدوانيّاً في الدار المغصوبة، بل لابدّ من اختلاف حيثيّتين تقييديّتين يجعل أوّلاً نفس ذلك الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثمّ يعرض الوجوب الحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيّتين التقييديّتين. انتهى.

٢) في «المعالم»: ص ٢٤٧.

قوله: وأيضاً كيف يجوز ... الخ.

قد عرفت أنّ الشارع لايقول له: لاتركع، ولا: إركع هذا، أو غيره، بل يقول: لا تغصب. ويقول: إركع، ولا يقول: إركع هذا الرّكوع، لما مرّ أنّ التخيير اللّازم باعتبار وجوب المقدّمة إنّما هو بالنسبة الى الأفراد المباحة.

نعم ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا. والتكليف[١] الباقي في حال الفعل على تسليم تعلّقه حال الفعل إنّما هو بإتمام مطلق المكلّف به لا مع اعتبار الخصوصيّة وبشرطها، فلايرد أنّه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص.

فإنْ قلت: إنَّ الحكيم العالم بعواقب الأُمور، المحيط بجميع أفراد المأمور به، كيف يخفى عليه هذا الفرد، فإذا كان عالماً به فمقتضى الحكمة أنّه لايريده، فلايكون من أفراد المأمور به، فيكون باطلاً.

قلت: لعلّ هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا[٢] من كون دلالة الواجب على مقدّماته تبعيّاً ومن باب الإشارة، وإنّ محاورات الشّارع على طبق محاورات العرف، والمعتبر في الدّلالة هو المقصود من اللّفظ، وهو استدراك حسن.

---

١) جواب عن سؤال مقدّر، تقديره انّ التكليف الباقي بالفعل بعد الشروع فيه على القول ببقائه بعد الشروع الى الفراغ عنه، وعدم سقوطه بمجرّد الشروع يستلزم مطلوبية هذه الصلاة بخصوصها المنهي عنها، فعاد المحذور. وملخص الجواب انّ التكليف الباقي بعد الشّروع في هذه الصلاة إنّما هو باتمام مطلق الصلاة المأمور بها لا إنّه ينقلب التكليف بهذه الصلاة بقيد الخصوصية، هذا كما في الحاشية.

٢) ذكرناه في بحث المقدمة من أنّ دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدماته تبعيّة من باب الاشارة، ومعناه انّ وجوب المقدّمات ليس مراداً من الخطاب، والدلالة عليه ليست مقصودة، بل هو لازم للمراد منه باللّزوم العقلي الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب وشيء آخر من القضايا العقلية.

لكنّا نجيب عنه: بأنَّ المأمور به إيجاب الطبيعة لا الفرد.

ولانقول نحن: إنَّ هذا الفرد ممّا أمر به الشارع، وإيجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصيّة هذا الفرد.

فإنْ قلت: نعم، لكن لمّا رخّص الشارع في إيجاد الطبيعة مطلقاً وأمرنا بإيجادها في ضمن الأفراد من باب المقدّمة، فلابدّ أنْ يكون إيجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الإيجادات.

قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المطلوب ورافعاً للنّقاب عن السرّ المحجوب: إنّه لا استحالة في أنْ يقول الحكيم: هذه الطبيعة مطلوبي ولا أرضى بإيجادها في ضمن هذا الفرد أيضاً، ولكن لو عصيتني وأوجدتها فيه؛ لعاقبتك لما خالفتني في كيفيّة الإيجاد لا لأنّك لم توجد مطلوبي، لأنّ ذلك الأمر المنهيّ عنه شيء خارج عن العبادة.

فهذا معنى مطلوبيّة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد، لا أنّها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد، فقد أسفر الصّبح وارتفع الظلام، فإلى كم قلتَ وقلتُ.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال في نيّة التقرّب، لأنّ قصد التقرّب إنّما هو في الإتيان بالطبيعة لا بشرط، الحاصلة في ضمن هذا الفرد، لابإتيانه في ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهيّ عنه(١).

ثم إنَّ هاهنا تنبيهين:

الأوّل: أنّ مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر والنهيّ في شيء واحد، عدم إمكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً.

---

١) وقد ردّ على هذه المقالة بعد أن أظهر التعجّب من ذكرها المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ٣/٧٦.

وأمّا اقتضاء ذلك تخصيص الأمر بالنّهي والحكم بالبطلان دون العكس، فكلّا[١] ، فإنّ قول الشّارع: صلِّ، مطلق، والأمر يقتضي الإجزاء في ضمن كلّ ما صدق عليه المأمور به كما مرّ.

وقوله: لا تغصب، أيضاً مطلق يقتضي حرمة كلّ ما صدق عليه أنّه غصب، والقاعدة المبحوث عنها[٢] بعد استقرارها على عدم الجواز، لا يقتضي إلّا لزوم إرجاع أحد العامّين الى الآخر، فما وجه تخصيص الأمر والقول بالبطلان كما اختاروه، بل لنا أنْ نقول: الغصب حرام، إلّا إذا كان كوناً من أكوان الصلاة، كما تقول: الصلاة واجبة، إلّا إذا كانت محصّلة للغصب.

ولذلك ذهب بعض المتأخرين[٣] الى الصحّة مع القول بعدم جواز الاجتماع في أصل المسألة، ويؤيّده[٤] بعض الأخبار الدالّة على أنّ للناس من الأرض حقّاً في الصلاة[٥] ، فلابدّ من الرّجوع الى المرجّحات الخارجيّة.

وقد ذكروا في وجه ترجيح النّهي وجوهاً.

---

١) هذا الردع إشارة الى أنّه ليس كذلك.

٢) وهي قاعدة قبح اجتماع الأمر والنهي.

٣) لأجل كون الأمر مخصّصاً لعموم النهي، ذهب بعض المتأخرين الى القول بصحة الصلاة مثلاً إذا أوقعها المكلّف في الدّار الغصبي مع قوله جواز اجتماع الأمر والنهي. وقيل: انّ هذا البعض هو الملا محمد هادي بن محمد صالح المازندراني وقيل: هو صاحب «الوافية» على ما في بعض الحواشي. راجع «الوافية»: ص ٩٧.

٤) أي ويؤيد قول بعض المتأخرين.

٥) ومثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ ﴾ الأعراف ١٢٨، وما ورد من أنَّ الأرض مهر لفاطمة الزهراء عليها صلوات الله وسلامه. «كشف الغمّة»: ١/٤٧٢، «المختصر»: ص ١٣٣.

منها: أنّ دفع المفسدة أهمّ من جلب المنفعة.

وهو مطلقاً ممنوع، إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن.

ومنها: أنّ النهي أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر، وقد مرّ ما يضعّفه في مبحث تكرار النّهي(١).

ومنها: ما يقال إنّ الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب، كحرمة العبادة في أيّام الاستظهار والتجنّب عن الإناءين المشتبَهين، ونحو ذلك.

وفيه: أنّه لم يظهر أنَّ هذا الحكم في أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب، بل لعلّه كان لدليل آخر، مع أنَّ الحرمة في الإناءين مقطوع بها بخلافه هنا، بل يمكن القلب بأنّ الاجتناب عن النجاسة واجب، وترك الوضوء حرام، مع أنّ ذلك الاستقراء على فرض ثبوته، لم يثبت حجّيته مع معارضته بأصل البراءة. وكذلك ما دلّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دلّ على أصل الإباحة(٢) فيما تعارض فيه النصّان.

---

١) وهو المنع عن دلالة التكرار وترك جميع الأفراد في جميع الأوقات، بل القدر المسلّم هو استلزامه انتفاء جميع الأفراد في الجملة وفي زمان يمكن فعله فيه، وأما استلزامه لترك الجميع في الأوقات والأزمان فلا.

٢) قال في الحاشية: الأنسب بما نحن فيه أنْ يقول تغليب الحرام على الواجب، إذ الكلام في محتمل الحرمة مع الوجوب لا في محتمل الحرمة مع الاباحة. واعلم أنّ ما دلّ على تغليب الحرام على الإباحة أمور أحدها: الكتاب منه قوله تعالى: ﴿ولاتُلْقُوا بأَيديكم الى التَّهْلُكَة﴾. نظراً الى انَّ المشتبه بالحرام معرض للتهلكة. ثانيها: السنة منها قوله: لاتجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. وقوله ﷺ: الوقوف عند الشبهة خير من الاقحام في الهلكة. ثالثها: العقل لحكمه بوجوب دفع الضرر ←

وبالجملة، فلابدّ من مرجّح يطمئنّ إليه النفس، ثمّ الحكم على مقتضاه بالصحّة أو البطلان.

الثاني: أنّ ما عنون به القانون، هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

وأمّا ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر، كقوله: صلّ ولاتصلّ في الدّار المغصوبة، فقد مرّت الإشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلاً ولغة وإنْ فهم العرف خلافه، وسيجئ الكلام فيه.

وأمّا ما لايمكن الإنفكاك عن أحد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصباً ففيه أقوال:

الأوّل: إنّه مأمور بالخروج وليس منهيّاً عنه ولامعصية في الخروج.

والثاني: إنّه عاص لكن لم يتعلّق به النّهي عن الخروج.

والثالث: إنّه مأمور به ومنهيّ عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم(١) وأكثر أفاضل متأخّرينا(٢)، بل هو ظاهر الفقهاء وهو

← المحتمل.ألاترى أنّ العقلاء يحترزون فيما لو أخبرهم صبيّ بوجود السّبع على طريقهم. ومادلّ على الاباحة أيضاً أمور الأوّل: الكتاب منه قوله تعالى: ﴿وما كنّا مُعَذّبين حتى نَبعثَ رسولاً﴾. وقوله تعالى: ﴿لايُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً الّا ما أتيٰها﴾. والثاني: السّنة منها قوله ﷺ: **أيّما امرء ركب أمراً بجهالة فلاشيء عليه**. وقوله ﷺ: **كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**. الثالث: الاجماع المنقول في كلمات جماعة. الرابع: العقل لأنّه حاكم بقبح العقاب بلا بيان حكماً قطعياً.

١) راجع «مفتاح الكرامة» كتاب الصلاة ٣/٣٤٥.

٢) في «الفصول» حكي عن القاضي وعزي ذلك أيضاً إلى جماعة من أصحابنا.

وهو الأقرب[١] ، فإنّهما دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للجمع والتقييد، إذ الموجب إمّا فهم العرف كما في العامّ والخاص المطلقَين على ما أشرنا اليه وسنبيّنه، أو العقل كما لو دخل في دار الغير سهواً، فإنَّ الأمر بالخروج والنّهي عنه موجب لتكليف ما لايطاق، فهو مأمور بالخروج لاغير.

وأمّا فيما نحن فيه، فإنَّه وإنْ كان يلزم تكليف ما لايطاق أيضاً ولكن لادليل على استحالته إنْ كان الموجب هو سوء اختيار المكلّف، كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلّفاً بالحجّ إذا أخّره اختياراً وإنْ فات استطاعته.

لايقال: إنّ الخروج أخصّ من الغصب مطلقاً[٢] ، وفهم العرف يقتضي الجمع بين العامّ والخاصّ إذا كانا مطلقَين.

لأنَّا نقول: إنَّ الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج، بل لأنَّه تخلّص عن الغصب، كما أنّ الكون في الدّار المغصوبة ليس حراماً إلّا من جهة أنّه غصب، والنسبة بين الخروج والغصب عموم من وجه.

والظاهر أنّ ذلك الأمر إنّما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب، ومقدّمة الترك أعمّ من الخروج. وإنْ انحصر أفراده في الخروج بحسب العادة، فإنَّ الظاهر أنّ العامّ الذي أفراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد

---

١) أي القول الثالث الذي هو مذهب أبي هاشم وغيره هو الأقرب الى الصواب من القولين الأوّلين.

٢) إذ لايخفى عليك أنَّ هذا خلاف العام والخاص المطلَقين في مثل صلِّ ولاتصلِّ في الدّار المغصوبة، فإنَّ المنهي عنه هنا أخصّ من المأمور به مطلقاً، ومقتضاه تقديم النّهي على الأمر وتخصيص الأمر به، والأمر فيما نحن فيه على العكس، فظهر أنَّ هذا لو تمّ فإنَّه لايتم به القول الأوّل من الأقوال الثلاثة.

بحسب العادة، بل في نفس الأمر أَيضاً لايخرج عن كونه عامّاً في باب التعارض. فلو فرض ورود الأمر بالخروج أَيضاً بالخصوص، فالظّاهر أنّه من جهة أنّه الفرد الغالب الوجود لإمكان التخلّص بوجه آخر، إمّا بأنْ يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره، أَو غير ذلك.

فليضبط ذلك فإنّه فائدة جليلة لم أقف على تصريح بها في كلامهم.

وأمّا القول الأوّل، فاختاره إبن الحاجب وموافقوه[1]، مستدلّين بأنَّه إذا تعيّن الخروج، للأَمر دون النّهي بدليل يدلّ عليه، فالقطع بنفي المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه من السّرعة، وسلوك أقرب الطرق وأقلّها ضرراً، إذْ لامعصية بإيقاع المأمور به الذي لانهي عنه.

وفيه: ما عرفت أنّه لاوجه لتخصيص النّهي بذلك الأمر، فالنّهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية أيضاً.

وأمّا القول الثاني[2]، فاختاره فخرالدِّين الرَّازي[3] وقال: إنّ حكم المعصية

---

١) القول الأوّل هو القول بأنّه مأمور بالخروج وليس منهيّاً عنه ولامعصية في الخروج. والمراد من موافقيه هو العضدي وغيره.

٢) والقول الثاني هو القول بأنّه عاص لم يتعلّق به النهي عن الخروج، ودليله استصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج.

٣) محمّد بن عمر ابو عبدالله فخر الدين الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ) من كبار أئمة المتكلّمين الاشاعرة من الشافعية ومع غزارة علمه في الكلام كان يقول: من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز. له مصنفات كثيرة في علوم مختلفة منها: «المحصول في علم الاصول» وهو من عيون مراجع أصول الفقه، وهو مختصر مستمد من كتابين لا يكاد مؤلفه يخرج عنهما غالباً احدهما «المستصفى» للغزالي والآخر «المعتمد» ←

عليه مستصحب مع إيجابه الخروج[١] .

وفيه: أنّه لامعنى للمعصية إلّا في ترك المأمور به أو فعل المنهيّ عنه، فإذ لانهي، فلامعصية، مع أنّ النّهي أيضاً مستصحب، ولاوجه لتخصيصه كما مرّ.

ثم يمكن أنْ يقال على أصولنا[٢] : أنّ النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظيّ، إذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الأمر والنّهي جعل التكليف من قبيل التكليف الإبتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب، لا طلباً للتّرك في نفس الأمر، مع علم الأمر بأنّه لا يمكن حصوله مع امتثال الأمر.

ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج.

وقد يوجّه كلامه بوجه آخر بعيد.

← لأبي الحسين البصري. وقد اعتنى جماعة من دارسي كتاب «المحصول» هذا فاختصره البيضاوي في كتابه «منهاج الوصول الى علم الاصول» وقيل انّ الصحيح هو انّ البيضاوي لم يأخذ كتابه «المنهاج» هذا من «المحصول» مباشرة وإنّما اخذه من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الأرموي الذي هو مختصر من «المحصول». ومن مصنفاته أيضاً «المعالم في أصول الفقه» وعليه بعض الشروح.

١) وعزاه في «الفصول»: ص ١٣٨ إليه أيضاً.

٢) معاشر العدلية من كون التكاليف الشرعية تابعة للمصالح الخفيّة كاشفة عنها كما في أوامر الطبيب للمريض، لا خالية عنها بالمرّة وكانت جعليّة صرفة.

قانون

اختلف الأُصوليّون في دلالة النّهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال.

وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدّمات:

الأولى:

المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحّتها الى النيّة.

وبعبارة أُخرى؛ ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، سواء لم يعلم المصلحة فيها أصلاً، أو علمت في الجملة، واحتياجها الى النيّة وهو قصد الامتثال والتقرّب، من جهة ذلك. فإنّ امتثال الأمر لايحصل إلّا بقصد إطاعته في العرف والعادة، والموافقة الاتفاقيّة لاتكفي.

نعم، لو علم انحصار المصلحة في شيء خاصّ، فبعد حصوله لايبقى وجوب الامتثال لكونه لغواً فيسقط الموافقة الاتفاقيّة الإتيان بالفعل ثانياً، لا انّ ذلك هو نفس الامتثال.

والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك، أي ما لايحتاج صحّتها الى النيّة، سواء كان من الوجبات كغَسل الثياب والأواني، أو من العقود أو الإيقاعات، فإنّ المصالح فيها واضحة لايتوقّف حصولها على قصد الامتثال، وإنْ لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في إتيانها وإتيان المعاملات على الطريق المحرّم، ولذلك لايكلّف من غَسل ثوبه بماء مغصوب، أو بإجبار غيره عليه أو بحصوله من مسلم دون اطّلاعه بإعادة الغَسل، وكذلك ترتّب الآثار على الأفعال

المحرّمة في المعاملات كترتّب المهر والإرث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض، وغير ذلك.

الثانية:

الأصل[١] في العبادات والمعاملات هو الفساد، لأنّ الأحكام الشرعية كلّها توقيفية، ومنها الصحّة، والأصل عدمها، وعدمها يكفي في ثبوت الفساد، وإنْ كان هو أيضاً من الأحكام الشرعيّة، لأنّ عدم الدليل دليل على العدم.

وأمّا استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصحّة[٢] وأصالة الجواز في المعاملات،

---

١) والمراد من الأصل هنا هو الاستصحاب الذي هو أحد معانيه الأربعة المتداولة على ألسنتهم، والمعنى انّ مطلق الأحكام طلبيّة كانت أو وضعيّة كلها توقيفية لابد أنْ تتلقى من الشارع، فما لم يدلّ دليل على ثبوتها، الأصل عدمها، لأنّ العدم السّابق الأزلي مستصحب الى انْ يتلقى من الشارع ما يثبت به تلك الحوادث، بل كلّما كان من موضوعات الأحكام وكان من قبيل العبادات كالصلاة والغُسل ونحوهما فهو أيضاً كنفس الأحكام، فإنّها حقائق محدثة من الشارع لايعلمها إلّا هو، فلابد أنْ يكون تعيينها من الشارع. نعم مما كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللّغة وأهل الخبرة كالبيع والأَرش ونحوهما. فإذا عرفت حال مطلق الأحكام ظهر لك الحال في الصحة والفساد لكونها أيضاً من الأحكام الوضعية، وتحقيق معناهما في المقدمة الرابعة.

٢) هذا دفع لما يمكن أن يقال إنّ القول بأنَّ الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد، منقوض باستدلال بعض الفقهاء بأصالة الصحة وأصالة الجواز في المعاملات. ويمكن لك مراجعة الفائدة الخامسة عشرة «في النهي عن المعاملات» من «الفوائد الحائريّة»: ص ١٧٣.

فالظاهر أنّ مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعدة[١]، وإنْ كان مراده غير ذلك فهو سهو، إلّا أنْ يراد به أصالة جواز إعطاء ماله بغيره وأخذ مال غيره مثلاً لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم[٢]، ولكنّ ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللّزوم وترتّب الآثار.

وما يقال: إنَّ الأصل في معاملات المسلمين الصحة[٣] فهو معنى آخر.

والمراد به إنّ ما تحقّق صحيحه عن فاسده في نفس الأمر ولم يعلم أنّ ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح أو الفاسد، فيحمل على الصحيح إذا صدر من مسلم، لا بمعنى أنّ صحة أصل المعاملة تثبت بمجرّد فعل المسلم. فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرّم والمحلّل، يحمل على المحلّل إذا صدر عن مسلم، لا أنّ الأصل في الذّبح أنْ يكون صحيحاً، بل الأصل عدم التذكية والحرمة حتّى تثبت التذكية الصحيحة، وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الأمر، وهذا الأصل إجماعي مدلول عليه بالأدلّة المتينة القويمة، مصرّح به في الأخبار الكثيرة.

الثالثة:

محلّ النزاع في هذا الأصل، ما تعلّق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثمّ ورد النّهي عن بعض أفراده أو خوطب به عامّة المكلّفين ثمّ استثنى عنه

---

١) أي القاعدة المستنبطة من العقل أو النقل كما قالوا إنّ قاعدة ولاية الحاكم على الصغير تقتضي جواز نكاحه وطلاقه للحاكم.

٢) «البحار»: ٢/٢٧٢ باب ٣٣ من أبواب العلم ح ٧.

٣) وهذا دفع على قوله: الأصل من العبادات والمعاملات هو الفساد.

بعضهم، فمثل الإمساك ثلاثة أَيام، والقمار ونحو ذلك ليس من محلّ النزاع في شيء، إذ الكلام والنزاع في دلالة النّهي على الفساد وعدمه، وما ذكر فاسد بالأصل، لأنّ الأصل عدم الصحّة، وأمّا الفساد فيدلّ عليه عدم الدّليل.

وممّا ذكرنا، يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنّهي فيما كان بين المأمور به والمنهيّ عنه عموم من وجه، سواء اتّحدا في الوجود أم لا[١]، أيضاً خارج عن هذا الأصل، ولذا أفرده القوم وأفردناه بالذِّكر.

وبالجملة، النزاع في هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهيّ عنه، أو المأمور والمنهيّ عموم وخصوص مطلقاً.

ثمّ اعلم أنَّ النّهي المتعلّق بكلّ واحد من العبادات والمعاملات إمّا يتعلّق به لنفسه أَو لجزئه أو لشرطه أو لوصفه الدَّاخل أو لوصفه الخارج أو لشيء مفارق له متّحد معه في الوجود أو لشيء مفارق غير متّحد في الوجود.

والمراد بالمتعلّق به لنفسه، أنْ يكون المنهيّ عنه طبيعة تلك العبادة أو المعاملة، مع قطع النظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف كالزَّمان والمكان وغير ذلك. مثاله النّهي عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك.

لا يقال[٢]: انّ النّهي هنا تعلّق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض، فالمنهيّ

---

١) اتحدا في الوجود أم لا، فالأوّل: نحو صلِّ ولا تغصب إذا وقعت الصلاة في الدار المغصوبة، لأنّ الكون فيها عين الغصب والصلاة فيتحدان. والثاني: نحو صلِّ ولا تنظر الى الأجنبيّة إذا وقعت الصلاة في حالة النظر الى الأجنبيّة، لأنّ النظر إليها غير الصلاة فلا يتحدان.

٢) رد على الفاضل الخوانساري في تعليقات «شرح العضدي» ويؤيده ما قيل، ومن الشيرواني في بحث إفادة النهي للتكرار بعنوان قول المصنّف أي صاحب «المعالم».

عنه هو الصلاة الكائنة في حال الحيض، فالنهي إنّما تعلّق بها لوصفها.

ويؤيّده[١] ما قيل: إنّ مفهوم الصيغة إنّما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثيّاتها. فقولنا: زيد أعلم من عمرو في الهيئة، و: عمرو أعلم من زيد في الطبّ، معناه أنّ علم الهيئة في زيد أكثر من عمرو، وعلم الطبّ في عمرو أكثر من زيد.

وبذلك يندفع ما أُورد على قولهم: إنّ صيغة التفضيل تقتضي الزّيادة في أصل الفعل، مع قطع النظر عن الأفراد من أنّه يلزم أنْ يرجع العقل عمّا فهمه أوّلاً في مثل ذلك المثال[٢]، فيكون معنى قولنا: لاتصلّ الحائض، انّ الصلاة الحاصلة في حال الحيض منهيّ عنها، فيكون المنهيّ عنه لنفسه منحصراً في مثل المثالين المتقدّمين[٣]. لأنّا نقول: إنّ الحيض من مشخّصات الموضوع لا المحمول[٤]، وما ذُكِر في التأييد من جعل القيود من متعلّقات المادة، ممنوع.

سلّمنا عدم كونه قيداً للموضوع لِمَ لايكون من قيود الحكم والنسبة الحكميّة[٥].

فإن سلّمنا كون القضية عرفيّة عامّة[٦] بأن يكون المراد: الحائض منهيّة عن الصلاة ما دامت حائضاً، فليس معناها أنّها منهيّة عن الصلاة الكائنة في حال

---

١) ويؤيد الإيراد المذكور بقوله: لا يقال... الخ.

٢) أي مثال زيد أعلم من عمرو في الهيئة وعمرو أعلم من زيد في الطب.

٣) الامساك ثلاثة أيام والقمار.

٤) والمراد من الموضوع هو المنهي، والمحمول هو المنهي عنه، والمعنى انَّ الحائض حال كونها حائض منهيّة عن نفس الصلاة، لا إنّ الصلاة الحاصلة في حال الحيض منهيّة عنها.

٥) لا يخفى انّ المعنى بأنّ حكم حرمة الصلاة على الحائض إنّما هو في حال الحيض.

٦) كون قضية النهي أعني لاتصلّ الحائض عرفيّة عامة وهي ما حكم فيها بدوام النسبة ما دام الوصف العنواني ثابتاً لذات الموضوع.

الحيض، بل المراد أنّها منهيّة في حال الحيض عن الصلاة.

والحاصل، أنَّ المنهيّ عنه لنفسه إنّما هو بعد ملاحظة حال المكلّف لامطلقاً، فالطاهر مكلّف بالصلاة، والحائض منهيّة عنها.

وأمّا ما وقع النّهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلّف أيضاً كالإمساك ثلاثة أيّام فيما هو في صورة العبادة، والزِّنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة، فهو خارج عن محلّ النزاع كما ذكرنا.

وأمّا المعاملة المنهيّ عنها لنفسها، فمثل نكاح الخامسة لمن عنده أربع، وبيع العبد والسفيه، ونحو ذلك، ويظهر وجهه ممّا تقدم في صلاة الحائض.

وأمّا المنهّي عنهِ لجزئه فكالنهيّ عن قراءة العزائم في الصلاة، وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع هو نفس الإيجاب والقبول الناقلين للملك.

وأمّا على القول الآخر فالأمثلة كثيرة[1] واضحة.

والنَّهي عن الجزء أيضاً يحتمل أنْ يكون لنفسه أو لجزئه أو لشرطه، الى آخر الاحتمالات، ويظهر حكمها بملاحظة أحكام أصل الأقسام، وكذلك الشَّرط.

وأمّا المنهيّ عنه لشرطه، فإمّا بأنْ يكون لفقدان الشرط كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح[2]، فإنّ القدرة على التسليم حال البيع شرطه، وهو مفقود فيه.

---

١) ولعلّ المراد من القول الآخر هو كون البيع عبارة عن نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم، ومن الأمثلة على هذا القول ما إذا كان المبيع الذي هو جزء البيع خمراً أو خنزيراً أو دماً أو أبوال مالايؤكل لحمه وأمثال ذلك.

٢) جمع الملقحة أو الملقوح عبارة عما في بطون الامهات من الأولاد، فإذا قيل لاتبع الملاقيح يكون البيع منهيّاً عنه لشرطه إذ من شرائطه القدرة على تسليمه وقت البيع وهو هنا مفقود، وكذلك إذا قيل لاتبع المضامين أي ما في أصلاب الفحول.

أو لكون الشّرط منهيّاً عنه لوصفه اللّازم أو المفارق أو غير ذلك من الاحتمالات مثل كون السّاتر غصباً في الصلاة، والوضوء بالماء المتغيّر للصلاة، وكالنهي عن الذّبح بغير الحديد في غير الضّرورة.

وأمّا المنهيّ عنه لوصفه الدّاخل ـ ويقال له الوصف اللّازم ـ كالجهر والإخفات للقراءة، فإنّها لاتنفكّ عن أحدهما، فالنّهي عن كلّ منهما نهي عن الوصف اللّازم، والنّهي عن صوم يوم النّحر، فكون الصوم في يوم النّحر من أوصافه اللّازمة، وكبيع الحصاة[١] وهو أنْ يقول: بعتك ثوباً من هذه الأثواب، والمبيع ماوقع عليه هذه الحصاة إذا رميت، فإنّ النّهي عن ذلك البيع، لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النّهج، وكالنّهي عن ذبح الذمّي[٢]، وكالبيع المشتمل على الرّبا[٣].

وأمّا المنهيّ عنه لوصفه الخارج؛ فهو مثل قوله: لاتصلّ في الدّار المغصوبة، فإنّ كون الصلاة في الدّار الغصبيّة وصف خارج عن حقيقة الصلاة وليس من مقوّماتها ومميّزاتها.

نعم، كونها في هذه الدّار من أحد مقوّماتها كالدّار الأُخرى والمكان الآخر، لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصباً، لامدخليّة له في ذلك.

والظاهر أنّ قوله: لاتصلِّ متكتّفاً، أيضاً مثل ذلك إذا لم يعلم قبل النّهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من الشارع وجوداً ولا عدماً، فهو نهي عن وصف خارج

---

١) كأن يقول بعتك من السّلع ما تقع حصاتك عليه إذا رميت بها، وهو بيع كان في الجاهليّة.

٢) كقوله عليه السلام: لايذبح ضحاياك اليهود والنصارى ولا يذبحها إلّا المسلم. «الوسائل»: ٥٨/٢٤. وكقوله عليه السلام: لاتأكل ذبيحته ولاتشتر منه. «الوسائل»: ٥٢/٢٤.

٣) كقوله عليه السلام: لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن. «الوسائل»: ١٣٣/١٨.

أيضاً، وكالنّهي عن ذبح مال الغير، وبيع العنب ليعمل خمراً، وبيع تلقّي الرّكبان[١].

وأمّا المنهيّ عنه لشيء مفارق اتّحد معه في الوجود، فكقول الشّارع: صَلِّ ولاتغصب، والنَّهْي عن المكالمة مع الأجنبية وإجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعاً، وكالبيع وقت النداء إنْ قلنا بأنّ النّهي إنّما هو عن تفويت الجمعة وإلّا فهو من القسم الأوّل.

وأما المنهيّ عنه لشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الأجنبيّة حال الصلاة أو البيع، وهذان القسمان خارجان عن محلّ النزاع في هذه المسألة، وذكرناهما تطفّلاً، وقد تقدّم الكلام في الأوّل منهما مستقصىً، وكلام القوم في تفصيل الأقسام والأمثلة مغشوشة مختلطة أعرضنا عن ذكره والكلام فيه، وإنّما استوفيناها لذلك، وإلّا فلايتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتية[٢].

الرابعة:

اختلف الفقهاء والمتكلّمون في معنى الصحّة والفساد في العبادات، فعند المتكلّمين هو موافقة الامتثال للشريعة، وعند الفقهاء إسقاط القضاء، وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر أنْ يعطي من صلّى صلاة صحيحةً درهماً، فهل يبرّ بأنْ أعطى مَن صَلّى بظنّ الطهارة إذا ظهر له كونه فاقداً لها في نفس الأمر؟

فعلى الأوّل: نعم، لأنّه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما أمر به الشارع في هذا الحال.

---

١) يأتي في الشرح بعد صفحات خمس إن شاء الله.

٢) كما في القول بعدم دلالة النهي على الفساد مطلقاً أو في غير المنهي عنه لذاته ونحو ذلك لعدم القول بالتفصيل بينها.

وعلى الثاني: لا، لأنّه غير مسقط للقضاء، فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء.

وما يقال[١] : إنّه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الأمر ـ أعني الأمر بالصلاة المظنّون الطهارة، وأنّ الذي لايسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهارة ـ فيمكن دفعه: بأنّ المراد إسقاط القضاء بالنسبة الى كلّيّ التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعدّدة، بعضها مقدّم على بعض بحسب التمكّن والعجز، وظنّ الطهارة ويقينها لايؤثّران في وحدة صلاة الظهر بحسب النوع.

وقد يجاب[٢]: إنَّ ذلك الاعتراض مبنيّ على كون القضاء تابعاً للأداء، وهو باطل.

وفيه مالايخفى، إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعة بظنّ الطهارة بالفرض الجديد أيضاً على المعنى المصطلح، إلّا مع فوت هذه الصلاة أيضاً، فهي مسقطة للقضاء على القولين[٣].

والظاهر أنّ مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقيناً وفي نفس الأمر، وإلّا فالصلاة بظنّ الطهارة أيضاً مسقطة للقضاء ظنّاً، فلابدّ على مذهبهم إمّا القول باختلاف وصف الفعل بالصحّة، وبالفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه، فيصحّ في آن دون آن يجعله مراعى، فلايوصف بالصحّة فيما لو ظنّ الطهارة، إلّا إذا حصل اليقين، أو بكونه

---

١) قال في الحاشية: هنا اعتراض على القول في بيان الثمرة وعلى الثاني لا لأنّه غير مسقط للقضاء، أي كيف تقول أنّه غير مسقط للقضاء، فلايصدق الصحيح على مذهب الفقهاء، والحال أنّه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الأمر الظاهري مع اشتباه الحال لحصول الامتثال به، واتيان المأمور به بذلك الأمر. ودفع الاعتراض المذكور بما ذكره المصنف بعد قوله: ويمكن دفعه.

٢) وهو للفاضل الجواد.

٣) أي على القول بتبعيّة القضاء للأداء والقول بكونه بفرض جديد، فلايختصّ اسقاطها القضاء على القول الأوّل فقط كما ادّعاه المجيب.

صحيحاً ويحكم عليه بالصحّة الى أنْ ينكشف الفساد فيحكم بالفساد، من أوّل الأمر.

وكلامهم في ذلك غير محرّر، ولعلّ مرادهم هو الاحتمال الأخير(١).

ومراد المتكلّمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنّاً، وإلّا فالتكليف في نفس الأمر إنّما هو بالصلاة مع الوضوء الثابت في نفس الأمر، وإنّما قام الظنّ بكون هذه الصلاة هي الصلاة مع الطهارة الثابتة في نفس الأمر مقام اليقين به بتجويز الشارع، فلامنافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء إنّما يتحقّق بفوات الأداء، لأنّ المكلّف يجوز له التعبّد بالظنّ مادام غير متمكّن عن اليقين.

وعلى هذا، فلابدّ أنْ يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الأعمّ من الإعادة، فإنّ الإعادة واجبة على مَن حَصَل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاة في الوقت أيضاً، بل بطريق أولى. فما أسقط القضاء في تعريفهم، كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانياً لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانياً، إمّا من جهة عدم حصول الامتثال، فيجب إعادته مطلقاً إنْ قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء أو ثبت بأمر جديد بالفعل خارج الوقت أيضاً، وفي الوقت فقط إنْ لم يكن كذلك.

وإمّا من جهة أمر جديد وإنْ حصل الامتثال ظاهراً. أو المراد من قولهم: ما أسقط القضاء، هو ما أسقط القضاء إنْ فرض له قضاء، فلايرد النقض في عكس التعريف بصلاة العيد الصحيحة إنْ أُريد بما أسقط القضاء في الحدّ هو ما ثبت له قضاء في الشريعة، ولا في طرده بفاسدته إنْ أريد بما أسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وإنْ كان من جهة عدم مشروعيّته القضاء.

وأمّا في العقود والإيقاعات، فهي عبارة عن ترتّب الأثر الشرعي عليها، كتملّك

---

١) الاحتمال الثالث.

العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق، ونحو ذلك، وقد يعرف مطلق الصحّة بذلك[١] ولابأس به، وحينئذ فلابدّ من بيان المراد من الأثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلّمين بأنّه حصول الامتثال أو سقوط القضاء.

وأمّا البطلان، فهو مقابل الصحّة ويعلم تعريفه بالمقايسة، وهو مرادف للفساد، خلافاً للحنفيّة حيث يجعلون الفساد عبارة عمّا كان مشروعاً بأصله دون وصفه؛ كالبيع الرَّبوي، فيصحّحونه مع إسقاط الزيادة.

والبطلان عبارة عمّا لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه كبيع الملاقيح، ومثّلوا للباطل بالصلاة في الدّار المغصوبة، وللفاسد بصوم العيد، ووجهه غير معلوم إلّا أنّه لامشاحّة في الاصطلاح وإن كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح.

إذا تمهّد ذلك، فنقول: الأقوال في المسألة خمسة

الأوّل: الدلالة على الفساد مطلقاً[٢].

والثاني: عدمها مطلقاً، نقله فخرالدّين عن أكثر أصحابه، [والأوّل عن بعضهم][٣] وهو مذهب جمهور الشافعيّة والحنابلة[٤].

---

١) أي يعرف الصحة والفساد مطلقاً سواء كانت من العبادات أو المعاملات بترتب الأمر الشرعي.

٢) أي في العبادات والمعاملات شرعاً ولغة «العدة»: ١/ ٢٦٠. ويلاحظ ان هذا القول في مقابل القول الثاني والتعميم الأوّل يمتاز عن القول الثالث وبالثاني عن الرابع وبكلا التعميمين عن الخامس.

٣) أي نقل فخر الرازي القول الأوّل عن بعضهم انه يفسد الفساد والأكثر أنّه لا يفيده كما في «المحصول»: ٢/ ٤٤٥.

٤) الدلالة على الفساد مطلقاً هو مذهبهم كما نسبه الفاضل الخوانساري في تعليقات ←

والثالث: الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقاً، وهو مذهب أكثر أصحابنا[١] وبعض العامّة[٢].

الرابع: الدلالة فيها شرعاً لا لغة، وهو مذهب السيّد ﷺ[٣] وابن الحاجب.

والخامس: الدلالة في العبادات شرعاً لا لغة، وقد نسبه بعض الأصحاب[٤] الى أكثرهم، والأقرب القول الثالث.

لنا على دلالته على الفساد في العبادات: أنّ المنهيّ عنه ليس بمأمور به فيكون فاسداً، إذ الصحّة في العبادات هو موافقة الأمر، ولا يمكن ذلك إلّا مع الامتثال، وإذ لا أَمر فلا امتثال.

فإنْ قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن أَمر أصلاً، ولكنّ الأمر موجود وهو الأمر بالعامّ فيكفي موافقة العمومات، فالصلاة في الدّار المغصوبة وإنْ لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنّها مأمور بها بالعموم، فثبت الصحة وهو موافقة الأمر، بل وإسقاط القضاء أيضاً، لأنّ القضاء المصطلح لايتحقّق إلّا مع فوات المأمور به كما مرّ الإشارة في مبحث دلالة الأَمر على الإجزاء، فلامانع من كونها مأموراً بها ومنهيّاً عنها من جهتين كما أشرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهيّ.

← شرح العضدي. وكذا الاصفهاني في «هدايته»: ١٢٥/٣ وزاد عليهم مالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلّمين.

١) كالفاضلين والعميدي والسلطان وغيرهم. وفي «المعالم: ص ٢٥٠:وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلّامة وهو كذلك كما في «التهذيب»: ص ١٢١، و «المعارج»: ص ٧٧.

٢) كأبي الحسين البصري وهو اختيار الفخر الرازي كما في «المحصول»: ٤٤٩/٢.

٣) كما نقل في «المعالم»: ص ٢٥٠.

٤) قيل الكاظمي.

قلت: نعم، لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع أنْ يقول الشارع: صَلِّ، و: لا تُصَلِ في الدّار المغصوبة، ولكن لو صلّيت فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها، ولكنّك أتيتَ بمطلوبي، ولا يدلّ اللّغة أيضاً على خلافه، ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضاً، ولكنّ المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص، بمعنى أنّ هذا الفرد من العامّ خارج عن المطلوب، والعرف إنّما هو المحكم لا إنّ المنهيّ عنه محض الصّفة دون الموصوف كما يقول الحنفيّة.

هذا في غير المنهيّ عنه لنفسه[١]، وأمّا هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح، لأنّ التخصيص فيه بالنسبة الى المكلّفين لا التكليف، كما أشرنا[٢].

وأمّا النقض بالمعاملات[٣]، بأنّ التجارة أيضاً قد تكون واجبة وقد تكون مستحبّة، ولا أقلّ من الإباحة، ولاريب في تضادّ الأحكام، فلابدّ فيه من التخصيص أيضاً.

ففيه: أنّ منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحّة المعاملات بمعنى ترتّب الأثر، فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات أو بطلانها من هذه الحيثيّة، بمعنى عدم الثواب[٤] أو حصول العقاب لا ينافي صحّتها من جهة ترتّب الأثر، وكذلك الكلام في الإباحة، فإنّ منافاة التحريم معها لا تنافي ترتّب

---

١) مثل صلاة الحائض والذي جعله المصنف من المنهي عنه لنفسه على ما مرّ وغيره مثل، لا تصل في الدار المغصوبة، فإنّ النهي فيه إنّما هو للنهي عن الوصف الخارج كما مرّ سابقاً.

٢) في أقسام المنهي عنه على ما مرّ.

٣) هذا النقض من المدقّق الشيرواني وقيل من الشيرازي كما في الحاشية.

٤) كما في النّهي التنزيهي.

الأثر عليها، وسيجيئ تمام الكلام.

وأمّا عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلأنّ مدلول النّهي إنّما هو التحريم، وهو لاينافي الصحّة بمعنى ترتّب الأثر كما لايخفى، فيصحّ أنْ يقال: لاتَبع بيعَ التلقّي[١]، ولابيع الملاقيح، ونحو ذلك، ولكنّك لو بِعتَ لعَصَيت، ولكن يصير الثّمن ملكاً لك والمثمَن ملكاً للمشتري.

وما يقال: من أنّ التصريح بذلك قرينة للمجاز، وأنّ الظاهر عن النّهي ليس بمراد.

ففيه: أنّ القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللّفظ ومناقضة له كما في (يرمي) بالنّسبة الى الأسد، ولا مناقضة هنا ولامدافعة كما لايخفى، فلم يدلّ على الفساد عقلاً ولم يثبت دلالته من جانب الشرع أيضاً كما سيجيئ.

وأمّا اللّغة والعرف فكذلك أيضاً، لعدم دلالته على الفساد بأحد من الدلالات. أمّا الأوّلان فظاهر، وأمّا الالتزام فلعدم اللّزوم.

وقد يفصّل[٢]: بأنّ ما كان مقتضى الصحّة فيه من المعاملات منحصراً فيما

---

١) الظاهر ان يقول لا تشتر بالتلقي إلّا أن يسري النهي الى القافلة الواردة أيضاً من جهة الإعانة على المحرّم. والحاصل انّ أصل النهى هنا إنّما هو عن تلقي الركبان، وظاهره الاشتراء منهم لا البيع لهم فالأولى أنْ يقال في المثال لا تشتر الآن بفرض تعلّق النهي على الركبان أيضاً من جهة كون بيعهم حين التلقي إعانة على الإثم وهو شراء التلقي. وهذا إذا لوحظ مطابقة ما ورد في الشرع لو جعل من باب المثال المطلق كما يظهر من قوله: فيصح أنْ يقال الخ. فلا إشكال حينئذ. أو المراد من البيع المبايعة أو انّه مصدر من المجهول او انّ البيع من الاضداد يطلق على الشراء أيضاً كما نقل في كتب اللّغة هذا كما في الحاشية.

٢) أي في الحكم على الفساد في المعاملات، وقيل هذا التفصيل من الوحيد البهبهاني ←

يناقض التحريم، فيدلّ على الفساد فيه دون غيره.

وتوضيحه: أنّ المعاملات ممّا لم يخترعه الشارع، بل كانت ثابتة قبل الشرع، فما جوّزه الشارع وقرّره وأمضاه فيترتّب عليه الآثار الشرعية، سواء كان ذلك الأثر أيضاً ثابتاً قبل الشّرع أو وضعه الشّارع، وما لم يجوّزه، فلايترتّب عليه الآثار الشرعية، فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم، مثل الحليّة والإباحة والوجوب ونحو ذلك كما في: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾[1]، و: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[2]، المستثنى عن النّهي عن أكل المال بالباطل و: ﴿أوفوا بالعُقُود﴾[3] ونحوها. فالنّهي في أمثال ذلك يدلّ على الفساد، لأنّ النَّهْي يدلّ على الحرمة، فإذا كان بيع مخصوص حراماً، أو عقد مخصوص كذلك، فلايكون ذلك من جملة ما أحلّ الله ولا ممّا يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلّيّة، والحرمة والوجوب، فيخصَّص عموم: أحلّ، وأوفوا مثلاً بذلك، فيخرج عمّا يثبت له مقتضى الصحّة، فيصير فاسداً من جهة رجوعه الى الأصل وهو عدم الدّليل على الصحّة، وقد مرّ في المقدّمات أنَّ عدم الدّليل على الصحّة هو الدليل على الفساد، وما كان من جهة أُخرى لاتناقض التحريم فلايدلّ كما في قوله ﷺ: «إذا التَقَىٰ الخِتَانَانِ

← ولزيادة المعرفة راجع «الفوائد الحائرية»: ص ١٧٤ الفائدة الخامسة عشرة، ويظهر من كلام صاحب «المدارك».

١) البقرة: ٢٧٥.

٢) النساء: ٢٩.

٣) المائدة: ١. ﴿وأحلّ الله البيع﴾ مثال للحليّة، ومثال الاباحة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أنْ تكون تجارةً عن تَراضٍ منكم﴾ ومثال الوجوب قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

وَجَبَ المَهْرُ»[١] . فلاينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك.

وهذا إنّما يتمّ بناء على ما سلّمناه وحقّقناه من التنافي عرفاً وإنفهام التخصيص وإلّا فلامنافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهيّ عنه نفس المعاملة بعين ما مرّ.

ويشكل بأنَّ انحصار المقتضي في البيع في مثل: ﴿وأَحَلَّ اللهُ﴾ ونحوه، ممنوع، لِمَ لايكون المقتضي فيه مثل قوله ﷺ: «البَيّعانِ بالخِيَارِ مَا لَم يَفْتَرِقا»[٢] . وكذلك سائر العقود، ولايمكن التمسّك بأصالة تأخّر ذلك إذ الأصل في كلّ حادث التأخّر.

فإنْ قلت: لمّا كان الأصل في المعاملات الفساد، كما مرّ في المقدّمات، فهو يعاضد كون المقتضي ممّا يوجب الفساد، لأنّ غاية الأمر تعارض الاحتمالين[٣] وتساقطهما.

قلت: لاتعارض بينهما ولاتناقض حتّى يوجب الترجيح، والأصل إعمال الدليلين مع الإمكان، فيخصّص النّهي عموم: ﴿وأحلّ﴾، ويبقى مدلول قوله: «البيّعان بالخيار» بحاله مستلزماً للّزوم بعد الافتراق وإن كان حراماً، وقلّما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك.

ثمّ إنّ ذلك المفصّل جعل ذلك عذراً للفقهاء، حيث يستدلّون بالنّهي على الفساد في البيوع والأنكحة ردّاً على من ادّعى إجماع العلماء على دلالة النهي على

---

١) «الكافي»: ٦/١٠٩ ح١ و٢، «تهذيب الأحكام»: ٧/٤٦٤ ح١٨٦١، «الوسائل»: ٢١/٣١٩ الحديث ٢٧١٨٣ و٢٧٨٤.

٢) «الكافي»: ٥/١٧٠ الحديث ٤، «تهذيب الأحكام»: ٧/٢٠ ح٨٥، «الوسائل»: ١٨/٦ ح٢٣٠١٣.

٣) أي احتمال صدور قوله: البيّعان ... الخ بعد قوله: ﴿وأحلّ الله البيع﴾ مع احتمال العكس.

الفساد، حيث يستدلّون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد[١].

وقال: إنّ ذلك الاستدلال إنّما هو في الموضع المذكور، لا في كلّ موضع، وأنت خبير بأنّ أكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما، وقد عرفت الحال. والتحقيق أنّ النّهي لايدلّ على الفساد فيها مطلقاً، ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج، من إجماع أو نصّ أو غير ذلك من القرائن الخارجيّة.

حجّة القول بالدلالة مطلقاً في العبادات والمعاملات: أنّ العلماء كانوا يستدلّون به على الفساد في جميع الأعصار والأمصار[٢] من غير نكير.

وردّ: بأنّه إنّما يدلّ على الفساد شرعاً.

والحقّ في الجواب: إنّ عمل العلماء ليس بحجّة إلّا أنْ يكون إجماعاً[٣] وهو غير معلوم، وإنّ الأمر يقتضي الصحّة والإجزاء، والنّهي نقيضه، والنّقيضان مقتضاهما نقيضان، فالنّهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحّة.

وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاها الأمر[٤]، وأنّ أصل المقايسة باطلة[٥]، لأنّ الأمر يقتضي الصحّة لأجل موافقته والامتثال به، والفساد المستفاد

---

١) وهو في «الوافية»: ص ١٠٣.

٢) كما ذكر في «المعالم»: ص ٢٥١.

٣) كذا في «المعالم»: ص ٢٥٢، وفي حاشية المازندراني على «المعالم»: ظاهره انّ هذا إجماع حقيقي ويمكن حمله على السّكوتي.

٤) قال في الحاشية: هذا هو الوجه الأوّل من الأجوبة الأربعة حاصله أنّ الاستدلال المذكور مبنيّ على كون الصحّة هو مقتضى الأمر، وهذا يتمّ في مقام كان الأمر موجوداً فيه، وأما إذا لم يكن هناك أمراً أصلاً واثبت مقتضى الصحّة في نحو «البيّعان بالخيار» فلايتمّ هذا الاستدلال.

٥) عطف على قوله: من عدم جريانه، وهذا هو الوجه الثاني من الأجوبة الأربعة.

من النّهي لو سلّم، فإنّما هو لأجل مخالفته، وتسليم التناقض أو حمل التناقض[١] في الاستدلال على مطلق التقابل، إنّما تمنع[٢] كون مقتضى المتناقضين متناقضين أو متقابلين إذ قد يشتركان في لازم واحد[٣].

سلّمنا، لكن نقيض قولنا: يقتضي الصحّة، لايقتضي الصحّة[٤]، لا انّه يقتضي عدم الصحّة، والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدّليل هو الأوّل[٥].

حجّة القول بالدلالة مطلقاً شرعاً فقط[٦]: إستدلال العلماء كما مرّ، ومرّ جوابه[٧]، مع أنّ ذلك لايستلزم كونه من جهة الشرع، فلاوجه للتخصيص، وإدّعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم أيضاً في معرض المنع.

---

١) عطف على قوله: من عدم جريانه وهذا هو الوجه الثالث من الأربعة.
٢) وهو الوجه الرابع من الأجوبة الأربعة.
٣) كالطهر والحيض بالنظر الى العدة مثلا.
٤) قال السيد علي القزويني في حاشيته قوله: لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحّة: هذه مغالطة واضحة لأنّ اقتضاء المقتضى ليس جزء في مقتضاه حتى يعتبر التناقض بين الاقتضاء وعدم الاقتضاء، والمذكور في عبارة الدليل كون نفس الصحة يقتضي الأمر ونفس الفساد يقتضي النهي لا اقتضاء الصحة واقتضاء الفساد، فكما أنّ الدلالة ليست جزء في في المدلول فكذلك الاقتضاء ليس جزء في المقتضي، فالأمر والنهي يتشاركان في الاقتضاء ويتفارقان في المقتضي الذي هو الصحة في الأوّل وعدم الصحة في الثاني.
٥) قال في الحاشية: ومقتضى الدليل هو الأوّل ... الخ أي لا يقتضي الصحة ولا ريب أنّه لا يلزم منه الفساد لكونه أعم منه، والعام لا يدل على الخاص وحينئذ فالنهي لا يدل على صحة المنهي عنه ولا على فساده ويتوقف فهم أحدهما على دليل آخر.
٦) لا لغة كما يأتي.
٧) حيث قال: إنّ عمل العلماء ليس بحجّة إلّا أنْ يكون إجماعاً وهو غير معلوم.

احتجّوا أيضاً: بأنّه لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النّهي، ومن ثبوته حكمة يدلّ عليها الصحّة، واللّازم باطل لأنّ الحكمتين إنْ كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا، وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النّهي عنه لخلوّه عن الحكمة، وإنْ كانت حكمة النّهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع، لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، وهو مصلحة خالصة إذْ لامعارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض، وإنْ كانت راجحة، فالصحّة ممتنعة لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحة النّهي، وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحّة.

وجوابه: أنَّ كون مصلحة أصل النّهي راجحة لا يقتضي مرجوحيّة ترتّب الأثر بالنسبة الى عدمه، فترك الفعل أوّلاً راجح على فعله، أمّا لو فعل وعصى، فترتّب الأثر عليه راجح على عدمه، ولامنافاة بينهما أصلاً، إذْ رجحان النّهي إنّما هو على الفعل، ورجحان الترتّب إنّما هو على عدم الترتّب، وهاتان المصلحتان[١] ثابتتان للنهي، وترتّب الأثر بالذّات لا انّه يعرض مصلحة الترتّب بعد اختيار الفعل كما توهّم المدقّق الشيرازي.

وقد يستدلّ[٢]: بما ورد في بعض الأَخبار[٣]، من صحّة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثمّ رضي به، معلّلا بأنّه لم يعصِ الله تعالى، بل عصى سيّده، فإنّه يدلّ على أنّه إذا كان فيه معصية بالنسبة إليه تعالى وكان منهيّاً عنه، فيكون فاسداً.

---

١) أي مصلحة رجحان الترك على الفعل ورجان ترتّب الأثر على عدمه.
٢) القائل بالدلالة مطلقاً شرعاً فقط.
٣) وهو ما رواه زرارة في الحسن قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها... إلخ. من لا يحضره الفقيه ـ باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيده الحديث الأوّل.

وفيه: أنّه على خلاف المطلوب أدلّ، فإنّ المراد من المعصية في الرّواية لابدّ أنْ يكون هو مجرّد عدم الإذن والرّخصة من الشّارع، وإلّا فمخالفة السيّد أيضاً معصية.

والحاصل، أنّه لمّا كان في مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها ممّا يدلّ على صحّة الفضولي بعد الإجازة، فيصحّ، وعدم إذن السيّد غير مضرّ.

وبالجملة، المراد أن ليس العقد خالياً عن مقتضى الصحّة وإنْ كان معلّقاً على إذن المولى أيضاً.

واحتجّوا(١) على عدم الدّلالة لغة: بأنّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه، ولا دلالة للنّهي على ذلك بوجه، وهو مسلّم في المعاملات على ما حقّقناه، وأمّا في العبادات فقد بيّناه، ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السّابق(٢)، لأنّ مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم، وهو مدلول النّهي اللّغوي، فكيف ينكر دلالته عليه لغة، إلّا أنْ يكون مراد المستدلّ نفي الدّلالة اللّفظية، والذي اقتضاه التحريم إنّما هو من باب الاستلزام العقلّي، أو أنّه مبنيّ على القول بكون دلالة النّهي على التحريم أيضاً شرعيّاً فقط.

حجّة القول بعدم الدّلالة مطلقاً: هو عدم استحالة النّهي، ثمّ التصريح بالصحة كمامرّ.

ويظهر الجواب ممّا مرّ.

وأمّا القول الخامس فلم نقف له على حجّة يعتدّ بها، ويمكن استنباط دليله والجواب عنه ممّا تقدّم(٣).

---

١) القائلون بالدلالة مطلقاً شرعاً.

٢) والاحتجاج السّابق هو قوله: بأنّه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي. هذا في حاشية قال فيها: كما أفاد في الدرس.

٣) وهناك قول سادس وهو نعم لغة في العبادات وشرعاً في المعاملات، ذكره في الحاشية.

تذنيبات

الأوّل:

أنّهم اختلفوا في المنهيّ عنه لوصفه، فذهب أبو حنيفة الى أنّه يرجع الى الوصف لا الموصوف، فصوم يوم النّحر حسن لأنّه صوم، وقبيح لأنّه في يوم النّحر.

ويلزمه القول بحلّيّة البيع الرّبوي والمبيع به بعد إسقاط الزّيادة.

والشافعيّ وأكثر المحقّقين على أنّه يرجع الى الموصوف أيضاً، وهو الحقّ بناء على ما حقّقناه من فهم العرف في التخصيص، وإنْ كان العقل لايحكم به.

ومناط من أرجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريميّة، لعلّه هو ادّعاء الاستقراء، وقد عرفت بطلانه[١].

الثاني:

المنهيّ عنه لشرطه إنْ كان من جهة فقدان الشرط، فليس الفساد فيه من جهة النّهي، بل إنّما هو لأنّ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط.

وإنْ كان باعتبار حزازة في الشرط، بأنْ يكون منهيّاً عنه لوصفه أو لجزئه أو نحو ذلك، فلايتمّ الحكم بالفساد أيضاً مطلقاً.

وإنْ قلنا: بامتناع اجتماع الأمر والنهي، ويكون النهي دالاًّ على الفساد في الجملة أيضاً، إذ قد يكون الشّرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصّلياً، كغَسل الثوب والبدن ونحو ذلك، ولا يضرّه كونه منهيّاً عنه.

---

١) وقد عرفت بطلان إدّعاء الاستقراء في القانون السّابق في مقابل من إدّعاه في العبادات المكروهة.

نعم إنّما يصحّ فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء.

وممّا ذكرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي يظهر أنّ هذا الإشكال يجري في المنهيّ عنه لجزئه أيضاً في الجملة، فراجع وتأمّل.

الثالث:

أفرط أبو حنيفة وصاحباه[١] فقالا: بدلالة النّهي على الصحة، وهو في غاية الظهور من البطلان، لأنّ النّهي حقيقة في التحريم، وليس ذلك عين الصّحة ولا مستلزماً لها بوجه من الوجوه. والظاهر أنّهم أيضاً لم يريدوا أنّ النهي يدلّ على الصحّة، بل مرادهم أنَّ النهي يستلزم إطلاق الإسم.

فقول الشارع: لاتصم يوم النّحر، وللحائض: تصلّي، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم، وكذلك الصلاة. والأصل في الإطلاق الحقيقة، وذلك مبنيّ على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامي للصحيحة منها، فلو لم يكن مورد النّهي صحيحاً لم يصدق تعلّق النّهي على أمر شرعي، فيكون المنّهي عنه مثل الإمساك والدعاء ونحو ذلك، وهو باطل، إذ نحن نجزم بأنَّ المنهيّ عنه أمر شرعي.

وفيه: أوّلاً منع كونها أسامي للصحيحة.

سلّمنا، لكن المنهيّ عنه ليس الصلاة المقيّدة بكونها صلاة الحائض مثلاً، بل

---

١) أراد بهما تلميذيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، ومعنى إفراطهم أي رغم أنّهم من القائلين بعدم دلالة النهي على الفساد فإنّهم تعدوا حتى أفرطوا فقالوا بدلالته على الصحة.

المراد أنَّ الحائض منهيّ عن مطلق الصلاة الصحيحة.

فإنْ قالوا: إنّ الحائض إمّا تتمكّن من الصلاة الجامعة للشرائط أوْ لا. والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور، لاستحالة تحصيل الحاصل، واستمرار العدم مع عدم القدرة على الإيجاد لايجدي في مقدوريّتها[١] فتعيّن الأوّل، والنّهي لايدلّ على الفساد، فهي باقية على صحّتها.

قلنا: نختار الأوّل ونقول: إنّها متمكّنة عن الصلاة الصحيحة الشرعية في الجملة وإنْ لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض، ولا ريب أنَّ الصلاة الجامعة للشرائط غير عدم كونها فى أيام الحيض، صحيحة بالنظر الى سائر المكلّفين، وبالنظر إليها قبل تلك الأيّام وعدم تمكّنها من الصلاة الصحيحة بالنسبة الى نفسها، وامتناعها عنها إنّما هو بهذا المنع، والنهيّ وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لامانع منه، مع أنَّ قاعدتهم[٢] منقوضة بصلاة الحائض ونكاح المحارم إتّفاقاً، وتخصيص الدّليل القطعي ممّا لايجوز، وحمل المناهي[٣] الواردة عن صلاة الحائض على المنع اللّغويّ غلط لاستحباب الدّعاء لها بالاتّفاق، وكذلك حمل النكاح على مجرّد الدخول، إرتكاب خلاف ظاهر لادليل عليه، والله الهادي.

---

١) أي مقدوريّة الأعدام.

٢) أي قاعدة أبي حنيفة وصاحبيه.

٣) يعني لو قال الخصم: بأنَّ النهي في صلاة الحائض لم يتعلّق على معناها الشرعي وهو الأركان المخصوصة، بل تعلّق بمعناه اللّغوي وهو الدعاء، فلذا لاينقض بها قاعدتنا من دلالة النهي على الصحّة عنه في صلاة الحائض فيما إذا دخل النهي على المعنى الشرعي لا اللّغوي. قلنا في جوابه: هذا غلط إذ كون المنهي عنه في صلاة الحائض هو الدعاء ينافي استحبابه لها اتفاقاً، هذا كما في الحاشية.

الباب الثاني
في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

وفيه مقصدان:

الأوّل:
في المحكم والمتشابه

قال العلّامة ﷺ في «التهذيب»[1] : اللّفظ المفيد إنْ لم يحتمل غير معناه فهو: النصّ، وهو الرّاجح المانع عن النقيض.

وإنْ احتمل وكان راجحاً فهو: الظّاهر.

والمشترك بينهما[2] وهو مطلق الرّجحان: المحكم.

وإنْ تساويا فهو: المُجْمَل.

ومرجوح الظّاهر: المأوّل.

والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرّجحان: المتشابه.

وفسّر الشارح العميدي المفيد بالدَّال على المعنى بالوضع، وزاد قيداً آخر وهو أن الاحتمال وعدم الاحتمال إنّما هو بالنظر الى اللّغة التي وقع بها التخاطب، قال: وإنّما قيّدنا بذلك لأنّ اللّفظ قد يكون نصّاً بالنظر الى لغة لعدم احتمال إرادة غير معناه بحسب تلك اللّغة، ومجملاً بالقياس الى لغة أخرى. ومثّل للظاهر بلفظ الأسد

---

١) في الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ: ص ٦٥.

٢) أي بين النص والظاهر وهو مطلق الرّجحان سواء كان مانعاً عن النقيض أم لا.

وللمجمل بلفظ القرء، ولم يمثّل للنصّ.

وقال شيخنا البهائي ﵀ في «زبدته»[1]: اللّفظ إنْ لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فهو نصّ، وإلّا فالرّاجح ظاهر، والمرجوح مأوّل، والمساوي مُجمل، والمشترك بين الأوّلين محكم، وبين الأخيرين متشابه.

ومثّل الشارح الجواد ﵀ للنصّ بالسّماء والأرض، وللظّاهر في أواخر الكتاب بالأسد والغائط، والصلاة بالنسبة الى اللّغة والعرف والشرع على الترتيب.

وقال شيخنا البهائي في «الحاشية»[2] على قوله: لغة: أي بحسب متفاهم اللّغة. نحو: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[3].

فقوله: لغة، قيد لقوله: لم يحتمل، ويجوز أنْ يكون قيداً للفعلين معاً[4]. أمّا جعله قيداً للأخير ـ أعني ـ يفهم دون الأوّل فلا، لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص، انتهى.

ثم مثّل في الحاشية[5] أيضاً للظاهر والمأوّل بقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُم﴾[6]. فحملها على المسح ظاهر، وعلى الغَسل الخفيف، كما فعله في

---

١) ص ٥٥.

٢) على «زبدته»: ص ٥٥.

٣) البقرة: ٢٥٥، النساء: ١٧١، يونس: ٦٨، ابراهيم: ٢، طٰه: ٦.

٤) قال في الحاشية: أحدهما لم يحتمل، والثاني يفهم. ووجه كون لغة قيداً للفعلين، إما من جهة كونها معمولاً لأحدهما ومعمول الآخر محذوف من جهة القرينة أو من باب إعمال المتنازعين في معمول واحد بناء على قول الفرّاء.

٥) على «زبدته» أيضاً ص ٥٥.

٦) المائدة: ٦.

الكشّاف[١] مأوّل.

وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدّال بالوضع لغة، فلا يشمل المجازات، وكلام غيره أعمّ، وهو أقرب، لأنّ المجازات أَيضاً تنقسم الى هذه الأَقسام، فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لاتفيد إلّا الظنّ، وقد يكون مجملاً.

ثمّ إنّ كلام القوم هنا لايخلو عن إجمال، فإنّ الفرق بين السماء والأرض والأسد بجعل الأوّلين نصاً والثالث ظاهراً، تحكّم بحت، إذ احتمال التجوّز هو الدّاعي الى ظنّيّة الدّلالة وكون اللّفظ ظاهراً، وهو قائم في السماء والأرض كما لايخفى، إذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الأفرادي[٢]، فإنّ القطع فيه وعدم القطع، إنّما هو من جهة ثبوت اللّغة بالتواتر والآحاد، وبعد الثّبوت، فالتقسيم إنّما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي إفادة المراد من اللّفظ في الكلام المؤلّف كما لايخفى، فكما يجوز احتمال المجاز في إطلاق الأسد في قولك: رأيت أسداً بإرادة الرّجل الشجاع وينفى بأصالة الحقيقة، فكذلك يجوز في قولك: انظر الى السماء وانظر الى الأرض، بإرادة مطلق الفوق والتّحت كما لايخفى. فالتمثيل بالسّماء والأرض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محلّه، ولعلّه غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى: ﴿لَهُ ما فِي السَّمَاواتِ ومَا فِي الأَرْضِ﴾[٣] والفرق واضح[٤].

---

١) ٦١١/١.

٢) إذْ إنَّ لتقسيم اللّفظ الى القطعي وعدمه بالنظر الى الوضع الأفرادي مقام، ولتقسيمه الى النص وغيره بالنظر الى الوضع التركيبي مقام آخر، وكلامه إنّما هو في الثاني.

٣) البقرة: ٢٥٥، النساء: ١٧١، يونس: ٦٨، ابراهيم: ٢، طه: ٦، الحج: ٦٤، سبأ: ١.

٤) يعني الفرق بين التمثيل بالسماء والأرض كما هو للفاضل الجواد، والتمثيل بقوله ←

وتحقيق المقام: أنَّ هذا التقسيم لابدّ أنْ يعتبر بالنسبة الى دلالة اللّفظ مطلقاً حقيقة كان أو مجازاً، ولابدّ أن يناط القطع في الإرادة والظنّ بها بالقرائن الخارجية، فإنّ دلالة اللَّفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على إرادة المجاز، فإنْ ثبت القرينة على عدم إرادة المجاز، فنقطع بإرادة المعنى الحقيقي، وإذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوّز، فبأَصالة العدم وأَصالة الحقيقة يحصل الظنّ بإرادة الحقيقة، فإرادة المعنى الحقيقي من اللّفظ قد يكون قطعيّاً وقد يكون ظنيّاً.

ولعلّ مراد شيخنا البهائي ﷺ أنّ السموات والأرض في هذا التأليف نصّ في المخلوقَين المعلومَين بسبب قرينة المقام، وهو أيضاً محلّ تأمّل[1]، لاحتمال إرادة العالم العلويّ والسُّفليّ وإنْ اشتمل على هذَين المخلوقَين أيضاً من باب عموم المجاز، وإنْ أراد جميع الكلام، فالتأمّل فيه أظهر[2].

← تعالى: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ كما هو للمحقّق البهائي واضح، لأنّ كلام هذا المحقق إنّما هو في إفادة المراد من اللّفظ من الكلام المؤلّف، فكأنّه إدعى انّ السّموات والأرض في هذا التأليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام بخلاف كلام ذلك الفاضل، فإنّه كما تقدم إنَّما يناسب بالنظر الى الوضع الأفرادي الذي ليس كلامنا هنا فيه، مع أنّ ما وقع من المحقق البهائي فيه أيضاً تأمل كما سيجيء، هذا كما في الحاشية.

١) أي إنَّ كلام الشارح الجواد محلّ تأمل حيث مثّل للنصّ بالأرض والسماء من دون قرينة في المقام.

٢) يعني إنْ أراد الشيخ البهائي في تمثيله للنصّ بقوله: ﴿له ما في السموات والأرض﴾، انّ مجموع كلمات هذه الآية نصّ في معانيها يكون التأمل فيه أظهر، لأنّ ←

ثم إنّ مراده من التقييد بقوله: لغة، لابدّ أنْ يكون هو ما قابل العقليّ لا اللّغة فقط.

ثم إنْ أراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي، بمعنى أنَّ العقل يجوّز أنْ يراد من ذلك اللّفظ غير المعنى الموضوع له، مع قطع النظر عن هذا الإستعمال الخاصّ، فهو صحيح، ولكنّه لادخل له فيما نحن فيه، إذ الكلام في الإستعمال الخاصّ.

وإنْ أراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الإستعمال الخاص مع صحّته[1]، فهو ليس بقطعيّ بالنظر إليه بملاحظة تلك اللّغة أيضاً، ومع كونه غلطاً فهو خارج عن مورد كلامهم أيضاً، إذ الغلط في الكلام لايصدر عن الحكيم الذي كلام الأُصوليين على كلامه.

وإنْ أراد بذلك تفاوت الظّهور، فلاريب أنَّ مراتب الظّواهر مختلفة، وذلك لايجعل الأظهر نصّاً بالنسبة الى الظّاهر، وهكذا، ولايحصل التغاير. فالنصّ هو ما لايحتمل غير المعنى عقلاً أيضاً بالنظر الى هذه اللّغة والإستعمال، وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجيّة ويتفاوت بتفاوتها.

واعلم أنّ النصوصيّة والظهوريّة أُمور إضافيّة، فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاصّ نصّاً والعامّ ظاهراً، وقد يطلقون القطعيّ على الخاصّ والظنّيّ على العامّ، مع أنّ الخاصّ أيضاً عامّ بالنسبة الى ما تحته، مع احتمال إرادة المجاز من الخاصّ أيضاً من جهة أُخرى غير التخصيص، وكونه ظاهراً بالنسبة الى المعنى المجازي، فلاحظ: اَكرِم العلماءَ ولا تكرم الاشتقاقيّين، لاحتمال إرادة البصريين من

← من جملتها اللّام في له وهو بمقتضى اللّغة يحتمل أنْ تكون للملك أو الاختصاص، وعلى فرض التساوي يكون مجملاً لا نصاً، وبمقتضى العرف ظاهر في الاختصاص فلايكون نصاً.

١) مع صحة الاستعمال الخاص.

الاشتقاقيين دون الكوفيين، واحتمال إرادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم.

فالمراد بالنصوصيّة هو بالنسبة الى العام ـ يعني ـ إنّ دلالة الاشتقاقيّين عليهم قطعيّ من حيث تصوّرهم في الجملة وإنْ كان بعنوان المجاز، بخلاف دلالة العلماء عليهم، فإنَّ دلالته عليهم إنّما هي بضميمة أصالة الحقيقة وأصالة عدم التخصيص، وهما لا يفيدان إلّا الظنّ.

المقصد الثاني:
في المنطوق والمفهوم

وهما وصفان للمدلول. ويظهر من بعضهم[١] أنّهما من صفات الدّلالة.

والأوّل أظهر، ولامشاحّة في الاصطلاح.

فالمنطوق: هو ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النطق.

والمفهوم: هو ما دلّ عليه اللّفظ لا في محلّ النطق.

هكذا عرّفوهما، وفيه مسامحة، فإنّ المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول أي الموضوع في محلّ النطق وعدمه. والمقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف، فلايتمّ جعل قوله: (في محل النطق) حالاً من الموصول إلّا بارتكاب نوع من الإستخدام.

ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور، وكيف كان، فالأمر في ذلك سهل، فالمهمّ بيان الفرق.

فنقول: إنّ المنطوق هو مدلول يكون حكماً من أحكام شيء مذكور أو حالاً من أحواله.

والمفهوم مدلول يكون حكماً من أحكام شيء غير مذكور أو حالاً من أحواله. وأمّا نفس ذلك المدلول فقد لايكون مذكوراً في المنطوق أيضاً، كما ستعرف والله الهادي.

---

١) كالحاجبي في «المختصر».

قانون

المنطوق: إمّا صريح أو غير صريح.

فالأوّل: هو المعنى المطابقيّ أو التضمّني، ولي في كون التضمّني صريحاً إشكال، بل هو من الدلالة العقلية التبعية، كما مرّت الإشارة إليه في مقدّمة الواجب، فالأولى جعله من باب الغير الصريح.

وأمّا الغير الصريح فهو المدلول الالتزاميّ وهو على ثلاثة أقسام:

المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، والمدلول عليه بدلالة التنبية والإيماء، والمدلول عليه بدلالة الإشارة، لأنّه إمّا أن يكون الدلالة مقصودة للمتكلّم أو لا.

فأمّا الأوّل فهو على قسمين:

الأوّل: ما يتوقّف صدق الكلام عليه، كقوله ﷺ: «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ والنِّسْيانُ**»(١) . فإنّ المراد رفع المؤاخذة عنها وإلّا لكذب، أو صحّته عقلاً كقوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾(٢) . فلو لم يقدّر الأهل لما صحّ الكلام عقلاً أو شرعاً، كقول القائل: إعتق عبدك عنّي على ألف، أي مملّكاً لي على ألف، إذ لا يصحّ العتق شرعاً إلّا في ملك، وهذا يسمّى مدلولاً بدلالة الإقتضاء.

واعلم أنّ الذي يظهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة، أنَّ دلالة الإقتضاء مختصّة بالمجاز في الأعراب، أو ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظياً.

فعلى هذا، فدلالة قولنا: رأيت أسداً يرمي؛ على الشّجاع ونحو ذلك، يكون من

---

١) «مستدرك الوسائل»: ١٢/٢٥ ح١٣٤٠٨.

٢) يوسف: ٨٢.

باب المنطوق الصّريح، أو لابدّ من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات.

والثاني: ما لا يتوقّف صدق الكلام ولا صحّته عليه، ولكنّه كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل، فالمدلول هو علّيّة ذلك الشيء لحكم الشارع، مثل قوله ﷺ: «كفّر»[١] بعد قول الأعرابي: هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان، فيعلم من ذلك أنَّ الوقاع علّة لوجوب الكفّارة عليه.

وهذا يسمّى مدلولاً بدلالة التنبيه والإيماء، وهذا في مقابل المنصوص العلّة[٢]، فيصير الكلام في قوّة أنْ يقال: إذا واقعت فكفّر.

وأمّا التعدية الى غير الأعرابي وغير الأهل، فإنّما يحصل بتنقيح المناط[٣] وحذف الإضافات مثل الأعرابيّة وكون المحلّ أهلاً وغير ذلك.

وربّما يفرّط في القول فيحذف الوقاعيّة ويعتبر محض إفساد الصيام، وتمام

---

١) وهذا المبحث كما هو في «هداية المسترشدين»: ص ٢٧٩. للشيخ محمد تقي الاصفهاني.

٢) لأنّ العلّة فيما نحن فيه ظاهر وفي المنصوص العلّة نص وتقابل النص والظاهر مما لايخفى. وقد يطلق المنصوص العلّة في مقابل المستنبطة العلّة، يعني القياس الذي يستنبط العلّة فيه وهو مما يعمل فيه أكثر العامة بحيث يشمل الظاهر أيضاً، وما نحن فيه قسم منه.

٣) قال في الحاشية: تنقيح المناط هو إلحاق حكم الفرع بالأصل بإلقاء الفارق بينهما، فهو لبيان الجامع بإلقاء الفارق. وأما تخريج المناط فهو بالنظر في إثبات الحكم الذي دلّ عليه النصّ والاجماع دون علّة كالاجتهاد في معرفة كون الإسكار علّة لحرمة الخمر حتى يقاس مشاركه في ذلك كالنبيذ. وأما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلّية المعلومة علّيتها بالنص أو الاستنباط في الفرع.

الكلام في ذلك سيجئ إن شاء الله تعالى في أواخر الكتاب.

وأمّا الثاني: فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلّم على ظاهر المتعارف في المحاورات، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وِفِصالُهُ ثَلْثُونَ شَهْراً﴾[١] مع قوله تعالى: ﴿وَالوَالِداتُ يُرضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنَ﴾[٢] على كون أقلّ الحمل ستة أشهر، فإنّه غير مقصود في الآيتين، والمقصود في الأُولى بيان تعب الأمّ في الحمل والفصال، وفي الثانية بيان أكثر مدّة الفصال.

هذه أَقسام المنطوق.

وأمّا المفهوم؛ فإمّا أنْ يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقاً للحكم المذكور في النفي والاثبات، فهو مفهوم الموافقة، كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضّرب، ويسمّى بلحن الخطاب[٣] وفحوى الخطاب[٤] .

وسيجئ الكلام في بيانه في أواخر الكتاب، وإلّا فهو مفهوم المخالفة[٥] ويسمّى بدليل الخطاب، وهو أقسام:

مفهوم الشّرط والغاية والصّفة والحصر واللّقب وغير ذلك، وسيجئ تفصيلاتها[٦] .

---

١) الاحقاف: ١٥.

٢) البقرة: ٢٣٣.

٣) اللّحن هو المعنى، ومفهوم الموافقة لما كان مما سبق فهمه الى الذّهن سمي به إشعاراً بأنّه معناه.

٤) وفحوى الخطاب هو ما يفهم منه على سبيل القطع ومفهوم الموافقة كذلك.

٥) أي وإنْ لم يكن حكم غير المذكور موافقاً لحكم المذكور اثباتاً ونفياً فهو مفهوم المخالفة.

٦) قد ذكر في التفصيل أقساماً عشرة هي: الشرط والوصف والغاية والحصر واللّقب والعدد والمقدار والمسافة والزّمان والمكان.

ثمّ إنّ تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا، هو المشهور.

وربّما يتأمّل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوماً، ولعلّ وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح، فإنّ أقلّ الحمل مثلاً غير مذكور في الآيتين، فإنّه هو الموضوع لامطلق الحمل.

وكذلك حرمة الضرب حكم من أحكام الوالدين، وهما مذكوران صريحاً في الآية[1].

وقد يذبّ عن ذلك باعتبار الحيثيّات والاعتبارات، فإن جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب، فهو غير مذكور، وإنْ جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين، فهو مذكور، وكذلك الحمل وأقلّ الحمل.

---

١) ﴿وقضى ربُك ألا تعبدوا إلّا ايّاه وبالوالدين إحساناً، إمّا يَبلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحدُهُما أو كِلاهُما فَلاتَقُلّ لهُما أُفٍ ولاتَنْهَرهُما وقل لهما قولاً كريماً﴾ الاسراء: ٢٣.

قانون

اختلف الأُصوليّون في حجّية مفهوم الشرط، ولابدّ في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات:

الأُولى:

أنّ لفظ الشرط يستعمل في معان.

قال في «الصّحاح»[١] : الشرط معروف، وكذلك الشريطة، والجمع شروط وشرائط، وقد شرط عليه كذا بشرط ويشرُط واشترط عليه.

ويفهم من ذلك أنّه أراد[٢] به مجرّد الإلزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين.

وعن «القاموس»[٣] : إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه.

واستعمله النّحاة فيما تلا حرف الشّرط مطلقاً أو ما علّق عليه جملة وجوداً، يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله، وقد يستعمل في العلّة.

وفي مصطلح الأُصوليّين: ما يستلزم إنتفاؤه إنتفاء المشروط به ولايستلزم وجوده وجود المشروط، فمن مصاديق الإستعمال الأوّل النذر والعهد ونحوهما، والشرط في ضمن العقد، مثاله: أنكَحْتُك إبنتي، وشرطت عليك أنْ لاتخرجها عن البلد.

---

١) «الصحاح»: ٣/١١٣٦ أو راجع «مختار الصحاح»: ص ٢٩٩.

٢) صاحب «الصحاح».

٣) ص ٦٢٠ فصل الشين.

ومن مصاديق الثاني: ما عَمِلْتَ مِن خَيرٍ تُجْزَى بِهِ، وإنْ كانَ مِثقالَ ذَرّةٍ، وقد تسمّيه النّحاة إنْ الوصليّة، ومثل: ﴿ولا تُكرِهُوا فَتَياتِكُم على البِغاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[١]، ومثل: إنْ كان هذا إنساناً كان حيواناً.

ومن مصاديق الثالث:[٢] ﴿وإنْ كُنتم جُنُباً فاطَّهَّرُوا﴾[٣].

ومن مصاديق الرّابع[٤]: الوضوء شرط الصّلاة، والقبض في المجلس شرط صحّة الصّرف، وحلول الحول شرط لوجوب الزّكاة.

وأمّا العَلَامَة فقد جعله بعضهم[٥] من جملة إطلاقاته، ولكنّه خلاف ما صرّح به أهل اللّغة، فإنّ أَشراط السّاعة[٦] هي جمع شَرَط بالتحريك وهو العَلَامة، وكذلك بعض الاستعمالات الأُخر مثل: شرط الحجّام إذا شقّ الجلد بمبضَعَته ولم يُدم مأخوذ من المتحرّك.

الثانية:

الجملة الشرطية أيضاً تستعمل في معان كثيرة.

أحدها: ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشّرط فقط، مثل قولهم: إنْ

---

١) النور: ٣٣.
٢) أي الاستعمال بمعنى العلّة.
٣) المائدة: ٦.
٤) أي اصطلاح الأُصوليين.
٥) المراد من ذلك البعض هو الشارح عميد الدّين في شرح «التهذيب».
٦) إشارة الى ما هو في قوله تعالى: ﴿فهل ينظرون إلّا الساعة أنْ تأتيهُم بغتةً فقد جاء أشراطُها، فأنّى لهم إذا جاءَتهم ذكراهم﴾ سورة محمّد ﷺ: ١٨.

كان هذا إنساناً كان حيواناً، وليس عدمه معلّقاً على عدمه، ومنه قوله تعالى ﴿لَو كانَ فِيهِمَا ألِهَةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[١] .

وهذا الإستعمال مبنيّ على قاعدة أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدّليل على العلم بانتفاء المقدّم بسبب انتفاء التالي، ويقولون: إنّ استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدّم بخلاف العكس[٢] ، يعني يعلم من انتفاء الحيوانيّة انتفاء الإنسانيّة، ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدّد الآلهة.

والثاني: ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضاً مثل: «إذا كانَ المَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيءٌ»[٣] . فعدم التنجيس وجوده معلّق على وجود الكرّيّة وإنتفاؤه معلّق على انتفائه، وهذا هو مصطلح أهل العربيّة ومتعارف لسان أهل العرب، فظاهر هذا الإستعمال كون الأوّل سبباً للثاني، والنظر إنّما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الأمر.

وما قيل[٤] : من أنّ الأوّل إذا كان سبباً فلا يفيد إنتفاؤه انتفاء المسبّب لجواز

---

١) الانبياء: ٢٣.

٢) يعني إنَّ استثناء نقيض المقدم لاينتج رفع التالي لجواز تحقق التالي بدون تحقق المقدم إذا كان التالي أَعمّ، فرفع المقدّم حينئذ ليس دليلاً على العلم بإنتفاء التالي، نعم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ولايمكن هنا أيضاً. والحاصل كما هو في الحاشية مذكور انّ الاحتمالات المصوّرة في أمثال هذه التراكيب على قاعدة أصل الميزان أربعة: وضع كل ورفع كل ولكن المنتج منهما في كل قسم شيء واحد. وتفصيله إنَّ وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم، وأما وضع التالي فلاينتج وضع المقدم، ولارفع المقدم رفع التالي.

٣) «الاستبصار»: ١/٦ ح١ ـ ٣، «الوسائل»: ١/١٥٨ ح٣٩١ و٣٩٢.

٤) القائل هو ابن الحاجب وكلامه من الجمهور، والجواب عنه مشهور فمن أراد الاطّلاع أو النظر فيه، فعليه ببحث (لو) في «المطوّل»: ص ٣٣٣.

تعدّد الأسباب، بل العكس أولى بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهما آلِهةٌ﴾[١].

ففيه أوّلاً: أنّه ناشئ من الخلط بين الإصطلاحين.

وقوله: بل العكس أولى.

فيه: أنَّ العكس هو كون انتفاء الثاني علّة لانتفاء الأوّل، ولم يقل به أحد[٢]، بل هو علّة للعلم بإنتفاء الأوّل، فلاوجه لهذا الكلام بظاهره.

وثانياً: أنَّ المراد إنحصار السّبب في الظّاهر.

وثالثاً: أنَّ الأصل عدم سبب آخر، وإذا علم له سبب آخر فالسّبب هو أحدهما لابعينه لامعيّناً.

ومن هذا الباب: «لَوْلا عَليٌّ لَهَلَكَ عُمَر»[٣]، وقول الحماسي:

وَلَو طَارَ ذُوُ حَافِرٍ قَبلَها ... لَطارَت ولكِنّه لم يَطِرْ[٤]

فإنّ رفع المقدّم لاينتج رفع التالي على قاعدة أهل الميزان، وحينئذ يبقى

---

١) الانبياء: ٢٣.

٢) قال في الحاشية: يعني لا في مصطلح أهل العربية ومتعارف لسان العرب ولا في قاعدة أهل الميزان، أما الأوّل فظاهر، وأما الثاني فلما تقدم من أنّهم يقولون إنّ إنتفاء الثاني دليل على العلم بانتفاء الأوّل، فإنَّ انتفاءَه علّة لانتفاء الأوّل، اللّهم إلّا أنْ يكون مراد الحاجبي أيضاً ذلك وأنَّ كلامه على تقدير الحذف والاضمار ولهذا قال: فلاوجه لهذا الكلام بظاهره.

٣) «ذخائر العقبى»: ٨٠، «مناقب الخوارزمي»: ٨١ ح ٦٥، «شرح نهج البلاغة»: ١/ ١٨ و ١٤١، «الرياض النضرة»: ٢/ ١٦٣.

٤) فإنَّ معناه عدم طيران تلك الفرس بسبب أنَّه لم يطر. وحافر قبلها دليل على عدم طيران تلك الفرس، فإنَّ رفع المقدم لاينتج رفع التالي على قاعدة أهل الميزان قطعاً.

الإشكال في إطلاق الشرط على السّبب[١].

والظاهر أنّه[٢] لأنّ قولنا: مفهوم الشّرط حجّة، معناه مفهوم الجملة الشرطيّة أي ما يقول له النحاة شرطاً، وهو الواقع بعد إنْ وأخواته معلّقاً عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محلّ نزاع الأُصوليين، كما يشهد به قولهم: الأمر المعلّق بكلمة إنْ عدم عند عدم شرطه، ونحو ذلك، لا إذا كان ذلك الواقع بعد إنْ وأخواته شرطاً أُصوليّاً أيضاً. فإنَّ الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطاً وقد يكون سبباً، فكما يجوز أنْ يقال: إنْ قبضت في المجلس يصحّ الصّرف، يجوز أنْ يقال: إذا غسلت ثوبك من البول فيطهر، مع انّه إذا كان ذلك الواقع شرطاً أُصوليّاً فلامعنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوماً له، بل هو معنى الشرط نفسه.

فالحاصل، أنّ حدوث تلك الهيئة[٣] يغيّره عن معناه ويصيّره سبباً على الظاهر.

فقولهم: مفهوم الشّرط حجّة، معناه أنّ ما يفهم من تلك الجملة الشرطيّة التي يسمّونها النحاة شرطاً في محل السّكوت، حجّة.

وبعبارة أُخرى، تعليق الحكم على شيء بكلمة إنْ وأخواتها، يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة إلتزاميّة لفظية بيّنة؛ فيكون حجّة، سواء فهم منه الشرطيّة المصطلحة للأُصوليّين أو السّببيّة. فلامنافاة إذن بين الشرطيّة والسّببيّة لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح.

---

١) للمنافاة بين الشرط والسبب، إذ الشرط في مصطلحهم كما مرّ هو مايستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولايستلزم وجوده وجود المشروط، والسبب هو ما يستلزم وجوده الوجود أيضاً.

٢) هذا دفع للإشكال، والضمير في أنّه راجع الى قوله: اطلاق الشرط على السّبب.

٣) وهي الهيئة الشرطية.

فما يقال[١] : من أنّ قولنا: إن قبضت في المجلس يصحّ الصرّف. هو عبارة أُخرى عن قولنا: شرط صحّة الصرف القبض في المجلس. والفرق هو الإسميّة والحرفيّة كالفرق بين مِن وإلى والابتداء والانتهاء إنْ أُريد به الشرط الأصولي كما هو الظاهر، فلا يتمّ، إذ قد بيّنا أنّ الظّاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجّية، وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، هو السببيّة كائناً ما كان، فكيف يصير مساوقاً للشرط الأُصولي.

فحاصل قولنا: مفهوم الشرط حجّة، أنَّ مفهوم الجملة الشرطية سببيّته الأولى للثانية وإلّا لزم التناقض.

وإنْ أُريد به معنى آخر مثل أنْ يقال: المراد بالشّرط هو ما علّق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقّف وجود الآخر عليه ليشمل السّبب أيضاً، وإنَّ الجملة الشرطية أيضاً تفيد هذا المعنى، فهذا وإنْ كان أوجه من سابقه، لكنّه أيضاً لا يتمّ، لأنّ الجملة الشرطيّة أخصّ من هذا، إذ لا تفيد إلّا السّببيّة.

الثالث: ما يكون شرطاً لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الأمر مثل: إن نزل الثلج فالزّمان شتاء، فإنّه قد لا ينزل الثّلج في الشتاء.

الثالثة:

قد أشرنا أنّ محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب اِنْ وأخواتها، فالظاهر أنّه لافرق بين أدوات الشّرط وما دلّ على التعليق، صريحاً أو تضمّناً، فالأسماء

---

١) قيل انّ القائل بهذا هو صاحب «الفوائد» حيث جعل ذلك دليلاً على حجّية مفهوم الشرط. على ما صرّح به الاستاذ في الدرس كما ذكر في الحاشية وبالتفحص مني لم أجد ذلك بلفظه في بحث مفهوم الشرط من «الفوائد» راجعه ص ١٨٣.

المتضمّنة معنى الشّرط كالحروف، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَم يَستَطِعْ مِنكُم طَوْلاً اَنْ يَنْكِحَ المُحْصَناتِ المؤمِنات فَمِن مّا مَلَكَتْ اَيمانُكُم﴾[١] . وموثّقة إبن بُكَيْر[٢] ناطقة بحجيّة مفهومها بالخصوص.

إذا تمهّد ذلك فنقول: ذهب الأكثرون[٣] الى أنّ تعليق الحكم على شيء بكلمة إنْ وأخواتها يدلّ على انتفاء، الحكم عند انتفائه.

وذهب جماعة الى العدم[٤] ، والأوّل أقرب.

---

١) النساء: ٢٥.

٢) في «الكافي» برواية محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن ابن بُكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لاينبغي أن يتزوّج الرّجل الحرّ المملوك اليوم إنّما كان ذلك حيث قال الله عزّوجلّ: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾، والطّول المهر، ومهر الحرّة اليوم مثل مهر الأمة وأقلّ». قال الشيخ: وهذه الأخبار كلها دالّة على انّ نكاح الأمة إنّما يكون شائعاً مباحاً مع فقد الطّول، وأنَّ مع وجوده يكون مكروهاً وإنْ كان ذلك غير مبطل للعقد لأنَّ الخبر الأخير دلّ على ذلك من قوله: لاينبغي. راجع «التهذيب»: ٣٨٨/٧ الباب ٩ العقود على الإماء، و «الكافي» باب الحرّ يتزوّج الأمة.

٣) وهو مختار أكثر المحقّقين كما في «المعالم»: ص ٢١٢، منهم الشيخين والفاضلين العلّامة وابنه فخر المحققين والسيدين بحرالعلوم وصاحب «الرياض» والمدقق الشيرواني والشهيد الأوّل والبهائي وحكاه الشهيد الثاني على التفصيل في «التمهيد»: ص ١١٠ وحكاه البيضاوي وأبوالحسين البصري كما عن جماعة من الشافعية وابن شريح وأبو الحسين الكرخي وفخر الدّين الرّازي وأتباعه والحاجبي.

٤) في «المعالم»: ص ٢١٢: وذهب السيّد المرتضى الى أنّه لا يدل عليه إلّا بدليل منفصل، وتبعه ابن زهرة، وهو قول جماعة من العامّة، وفي «هداية المسترشدين»: ٤٢٤/٢ وحكى القول به عن مالك وأبي حنيفة وأتباعه وأكثر المعتزلة وأبي عبدالله

←

لنا: انّ المتبادر من قولنا: إنْ جاءك زيد فأكرمه، اِنْ لم يجئكَ فلايجب عليك إكرامه. لا، لا تكرمه، كما توهّم، وهو علامة الحقيقة، فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللّغة لأصالة عدم النقل.

وأمّا ما قيل[١] : معناه في العرف الشرط في: إكرامك إيّاه مجيئه إيّاك، فليس على ما ينبغي.

وكذا ما ذكره العلّامة ﷺ في «التهذيب»[٢] حيث قال: الأمر المعلّق بكلمة اِنْ، يعدم عند عدم الشرط لأنّه ليس علّة لوجوده ولا مستلزماً له، فلو لم يستلزم العدم، العدم خرج عن كونه شرطاً، ويؤدّي مؤدّاه[٣] كلام غيره أيضاً.

وهذان الكلامان مبنيّان على الخلط بين اصطلاح النّحاة واصطلاح الأُصوليّين في الشرط، وقد عرفت أنّ المتبادر هو السّببيّة ظاهراً وإنْ كان مدخول إنْ بالذّات شرطاً مع قطع النظر عن دخول إنْ، فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط، والغفلة عن أنّ الشرط معناه في الأصول هو ما ذكره لامطلقاً، ونحن لمّا أثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبيّة فنقول: سائر الإستعمالات التي ذكرت كلّها مجازات، لتبادر غيرها ولأنّه خير من الاشتراك.

فما يقال: من أنّها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما

← البصري والقاضيين أبي بكر وعبدالجبّار والآمدي واختاره من متأخري أصحابنا الشيخ الحرّ وغيره.

١) الظاهر انّ هذا القائل هو صاحب «المعالم» : ص ٢١٣.

٢) ص ١٠٠.

٣) قال محمد بن عبدالصمد الأصفهاني في حاشيته: لم أظفر على غير العلاّمة استند بما يؤدي هذا المؤدى.

خلاف الأصل، فلابدّ أنْ يكون حقيقة في القدر المشترك، وهو ما علّق عليه وجود المشروط، لاوجه له بعد وضوح الدّليل.

هذا الكلام في الجملة الشرطيّة، وأمّا لفظ الشرط فهو وإنْ كان خارجاً عن محلّ النزاع، لكن لمّا حصل الغفلة لبعض الفحول[١] هنا، فخلط الإصطلاحات.

فتحقيق القول فيه، أنّ المتبادر منه في العرف أحد من المعنَيَين.

أمّا ما يتوقّف عليه[٢] وجود شيء وينتفي بعدمه أعمّ من أن يكون وجوده علّة أم لا.

وأمّا معنى الإلزام والالتزام فلاوجه لحمله على المعنى الأُصولي، حيث ما ورد هذا.

واحتجّوا[٣] على حجّية مفهوم الشّرط أيضاً: بأنّه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكيم عنه.

وفيه أوّلاً: أنَّ الخروج عن اللّغويّة لاينحصر في اعتبار هذه الفائدة، بل يكفي مطلقها، وأصالة عدم الفائدة الأُخرى لاتنفي احتمالها، مع أنّ الغالب وجود الفوائد.

وثانياً: أنّ هذا لايناسب القول بالحجّيّة ولايوافق القول بالدلالة اللّفظية كما هو المعهود في هذا المقام[٤] في ألْسِنَة القائلين بالحجّيّة، فإنّ المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقة والتَشبّث بأصالة الحقيقة، ليكون قاعدة في اللّفظ

---

١) كالعلاّمة في «التهذيب» وصاحب «المعالم»، وغيرهما حيث جعلوا الشّرط في اصطلاح العربية الذي هو عبارة عن الجملة الشرطية التي ظاهرها السببيّة بمعنى الشرط الأصولي، وتصوروا أنّ اطلاق الشّرط على الجملة الشّرطية مبني على اصطلاح الأصولي، والحال انّه مبني على اصطلاح العربية، فخلطوا بين الاصطلاحين.

٢) أي التلازم في الوجود والعدم.

٣) والعمدة في هذا الاحتجاج المدقق الشيرواني عند قوله: الحق عندي في دلالة المفهوم انَّه ليس من قبيل الدلالة الوضعية، بل هو بالدلالة العقلية أشبه.

٤) أي مقام المباحث اللّفظيّة دون المباحث العقلية وذكر أدلّتها.

المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه إلاّ فيما دلّ دليل على خلافه من الخارج، ولذلك يتمسّكون بالتبادر وفهم أهل اللّسان، كما يستفاد من استدلالهم ببعض الأخبار[١] المذكورة في كتب الأصول.

وأمّا إثبات الكليّة اللّفظيّة من جهة الدلالة العقلية، بمعنى أنَّ العقل يحكم بأنّ كلّ موضع لم يظهر للشرط فائدة أُخرى سوى ما ذكر، فلابدّ من حمله على إرادة ذلك، فمع أنّ ذلك لا اختصاص له بحجّيّة المفاهيم فضلاً عن خصوص مفهوم الشرط، ولا يقتضي تأصيل أصل على حدة، لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم، بل هو يجري في جميع المواضع، وإنّه إنّما يتمّ لو وجد مقام لم يحتمل فائدة أُخرى توجب الخروج عن اللَغْويَة، وهو ممنوع.

يرد عليه: أنّه يؤول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر الى تجويز اللَّغْو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض، ولا أظنّ أحداً من المنكرين يرضى بذلك، بل الظاهر منهم أنّهم إنّما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة أُخرى وانّ ذلك[٢] إثبات اللّغة بالعقل.

---

١) كما روي أن يَعْلى بن أميّة سأل عمر بن الخطاب. فقال: ما بالنا نقصّر وقد أمِنا وقد قال الله تعالى: ﴿ولا جُناح عليكم أَنْ تَقْصُروا من الصلاة إنْ خفتم﴾. فقال عمر: قد عجبتُ مما عجبتَ. فسألت رسول الله ﷺ فقال ﷺ: تلك صدقة تصدق الله عليكم بها فاقبلوها. «سنن الدارمي»: ١/٣٥٤. وما روي انّ النبي ﷺ: أنّه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنْ تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم﴾. فقال ﷺ: لأزيدنّ على السّبعين. «تفسير الكشّاف»: ٢/٢٩٤. وفي قوله تعالى: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ حكاية عن ابراهيم عليه السلام والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام «تفسير القمي»: ٤٦: إنّما قال فعله كبيرهم هذا إنْ نطق وإنْ لم ينطق فلم يفعل كبيرهم هذا شيئاً.

٢) عطف على قول: انّه يؤول النزاع... الخ.

وما يقال: من أنّ الاستقراء يحكم بأنّ كلّما وجد لفظ لايتصوّر له فائدة سوى فائدة معيّنة، فهو موضوع له، فهو بمعزل عن التحقيق، غاية الأمر إستفادة كون المعنى مراداً من اللّفظ، وأمّا كونه مدلولاً بالدلالة اللّفظيّة، فكلّا.

فإنْ قيل: إنّما نحن نقول بأنّ مفهوم الشرط حجّة، إذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهوراً مساوياً لها أو أزيد منها.

وبالجملة، إذا كان هذه أظهر الفوائد، لا إذا لم يحتمل فائدة أُخرى أيضاً.

قلنا: هذا أيضاً لايثبت الدلالة اللّفظية.

وأمّا العقليّة الحاصلة بسبب القرائن الخارجيّة، فالظاهر أنّ المنكر أيضاً يعترف بحجّيته، ولكنّه لايصير قاعدة كليّة بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الأصوليّة(١) . فالّذي يليق بقواعد الفنّ إثبات أظهريّتها من بين الفوائد مطلقاً، لا أنّه إذا كان أظهر الفوائد في موضع يكون حجّة في ذلك الموضع.

واحتجّ النافون: بأنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أنْ يخلفه وينوب منابه شرط آخر، ولا يخرج من أن يكون شرطاً، ألا ترى أنّ انضمام أحد الرَجُلين الى الآخر، شرط في قبول شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين، فلايفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدلْ له.

وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببيّة كما ذكرنا(٢) ، لكنْ المستدلّ به يتمسّك في نفي الحجّيّة باحتمال النائب، فلا يكفي مجرّد تعليق الحكم بالشرط في

---

١) من أنّ مجرّد الاستعمال لايكشف عن الحقيقة الكليّة اللّفظية.

٢) إنّ مجرّد إفادة الهيئة السببيّة لايفيد كون انتفاء الشرط مقتضياً لإنتفاء ما علّق عليه، لإمكان أنْ يكون له بدل يقوم مقامه.

نفي الحكم عند انتفائه، وأنت خبير بأنّ الاحتمال لايضرّ بالإستدلال بالظواهر، وإلّا لانسدّ باب الإستدلال في الآيات والأخبار.

فنقول: فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقّق سبب آخر، الأصل عدمه.

لايقال: هذا ينافي ما ذكرت سابقاً، أنّ معنى حجّيّة المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للّفظ في محلّ السكوت، وهذا ليس من قبيل دلالة اللّفظ، إذْ لايتمّ ذلك إلّا بإنضمام أصالة عدم تعدّد السّبب.

لأنّا نقول: التبادر يقتضي انحصار المدلول، ويفيد تعيّن السببيّة في الظّاهر، وذلك الاحتمال هو احتمال التجوّز في الكلام الذي يجري في جميع الألفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية، ولا يعتنى به أبداً، وإلّا لما كان للتمسّك بأصل الحقيقة معنى، وهو خلاف الإجماع، وإن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور، فحينئذ نقول: الشرط أو السبب أحد المذكورات[١] كما أنّ الظّاهر من الأمر الوجوب العيني، فإذا وَرَدَ أمران متضادّان في محلّ واحد، نحملهما على التخيير، وذلك لايوجب خروج صيغة الأمر عن كونها حقيقة في العيني.

واحتجّوا أيضاً: بقوله تعالى: **﴿ولاتُكْرِهُوا فَتَياتِكُم على البِغَاء إن أرَدنَ تَحَصُّناً﴾**[٢]، فإنّه لايجوز الإكراه مطلقاً، فلايصحّ التعليق لو أريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

---

١) أي حين انْ ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر فالشرط والسبب هو أحد المذكورات، فحينئذ كما انّ تحقق المسبب أو المشروط يتوقف على وجود أحد الشروط أو الأسباب، فكذا انتفاؤه يتوقف على انتفاء جميعها، لأنّ مفهوم أحدها لايعدم إلا بعدم الجميع، هذا كما في الحاشية.

٢) النور: ٣٣.

وجوابه[١]: أنّ السّالبة هنا بانتفاء الموضوع.

وما يقال[٢]: أنّ الواسطة ممكن، فلايستلزم نفي إرادة التـحصّن إرادة البـغاء حتّى لا يمكن الإكراه، فقد يحصل الذّهول عنهما.

فهو مدفوع: بأنّها تنتفي عند التنبيه.

وقد يجاب[٣] أيضاً: بأنّ مفهوم الشرط إنّما يكون حجّة إذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقّق هنا، مثل تنبيه الموالي على أنّهنّ إنْ أردنَ التحصّن مع ما بهنّ من الضعف والقصور فأنتم أولى بذلك.

ويظهر لك ما في هذا الجواب ممّا أسلفنا لك سابقاً[٤].

ويمكن أنْ يقال: إنّ الشرط هنا ورد مورد الغالب، إذ الغالب في تحقّق الإكراه هو مع إرادة التحصّن، فلاحجّة فيه كما سيأتي.

والأولى أنْ يقال: إنّ مطلق الإستعمال لا يدلّ على الحقيقة، وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازيّ لكون المجاز خيراً من الاشتراك.

أو يقال: إنّ اللّفظ يقتضي ذلك، ولكنّ القرينة الخارجية مانعة، ولولا القـرينة على عدم إرادة المفهوم من الإجماع القاطع لعملنا على مفهومه، فـالإجماع هـو

---

١) ذكر في ردّه مثله التفتازاني في «المطوّل»: ص ٣٢٩ وصاحب «المعالم»: ص ٢١٥ والعلاّمة في «التهذيب»: ص ١٠١ والعضدي بقد يجاب.

٢) قيل: انّ هذا الكلام رداً على العميدي.

٣) ذكر مثله التفتازاني في «المطوّل»: ص ٣٢٩ و «صاحب المعالم»: ٢١٦.

٤) من أنّ الانتفاء عند الانتفاء من حيث هو أظهر الفوائد فلابد من كون الغير أظهر، هذا كما في بعض الحواشي، وفي اخرى مما اسلفنا لك سـابقاً أي مـن الجـواب عـن احتجاجهم على الحجّية بلزوم اللّغوية في كلام الحكيم لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

القرينة على عدم إرادة ذلك، وأولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها حينئذ[١] هو التنبيه على علّة الحكم، فإنّ القيد الوارد بعد النّهي[٢] على ما ذكره بعض المحقّقين، إمّا أنْ يكون للفعل مثل: لاتصلِّ إذا كنت مُحدِثاً، أو للترك مثل: لاتبالغ في الاختصار إنْ حاولت سهولة الفهم، أو للعلّة مثل: لاتشرب الخمر إنْ كنت مؤمناً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أقول: ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ولا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللهُ فِي اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ باللهِ﴾[٣] الآية.

---

١) أي حين ورود الشرط في الآية مورد الغالب. كذا افاده في الدرس كما في الحاشية.

٢) يعني الشرط الوارد بعد النهي حيث لم يرد منه حقيقة التعليق، وهو تعليق الجزاء على الشرط بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.

٣) البقرة: ٢٢٨.

قانون

اختلفوا في أنَّ تعليق الحكم على وصف يدلّ على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا، سواء كان الوصف صريحاً مثل: أكرم كلّ رجل عالم، أو: في السّائمة زكاة، و: «**ليُّ الواجِدِ يَحِلُّ عقوبته**»[١] أو مقدّراً كقوله ﷺ: «**لئن يَمتلى بَطْنُ الرَّجُل قَيْحاً خَيرٌ مِن أنْ يَمْتلِىءَ شِعراً**»[٢]، فامتلاء البطن من الشِّعر كناية عن الشّعر الكثير، فمفهومه أنّه لا يضرّ الشّعر القليل.

احتجّ المثبتون[٣]: بمثل ما تقدّم في مفهوم الشرط من لزوم اللّغو في كلام الحكيم، فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف حينئذ عن الفائدة، ولعدّه العقلاء مستهجناً، مثل قولك: الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، وبأنّ أبا عبيدة الكوفي[٤] فهم من قول النبيّ ﷺ: «**لَيُّ الواجِدِ يَحِلُّ عُقُوبَته**

---

١) الليُّ بالتشديد هو المماطل والواجد الغني، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٢) الليُّ بالتشديد هو المماطل والواجد الغني، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٣) قال في الحاشية: إعلم إنّ القول بثبوت المفهوم للوصف لقليل من أصحابنا منهم الشيخ في «العدة» لكن لا في باب المفاهيم فإنّه اقتصر في هذا الباب على نقل كلام المرتضى، ولم يذكر شيئاً، ولأجل ذلك زعم جمع من الفضلاء عدم صحة نسبة هذا القول الى الشيخ، فقال بعضهم: عدّ الشيخ من المتوقفين أولى.

٤) لقد نسبه المصنّف وجماعة الى أبي عبيدة بالتاء، ونسبه العضدي وغيره الى أبي عبيد بدون التاء وتردّد بعضهم. وعن «شرح المجمع» نسبه إليهما معاً. والظّاهر هو الأوّل لأنّ

←

وعِرْضُه»[١] ، أنّ ليّ غير الواجد لايحلّ عرضه. وقال: إنّه يدلّ على ذلك، وهو من أهل اللِّسان.

والجواب عن الأوّل: يظهر ممّا سبق، فإنّه يلزم اللّغو لو لم يحتمل فائدة أُخرى، والفوائد المحتملة كثيرة، مثل الإهتمام بحال المذكور مثل: ﴿حَافِظُوا عَلَىٰ الصَّلَوَاتِ والصَّلَاةِ الوُسْطىٰ﴾[٢] ، او احتياج السّامع إليه أو سبق بيان غيره، أو ليستدلّ السّامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك ممّا ذكروه[٣] .

فإن قيل: نقول بذلك[٤] إذا كان ذلك أظهر الفوائد.

فيجاب عنه: بما تقدّم في مفهوم الشرط[٥] .

← إمام الحرمين نسبه الى معمر بن المتنبي وهو إسم أبي عبيدة بالتاء، والامام معتمد في نقله وكثير الاطّلاع. وأمّا أبي عبيد فقاسم بن سلاّم بالتشديد وهو تلميذ معمّر، وكيف كان وقوع السّهو لنسّاخ «النهاية»، فإنّه وقع فيها بالتاء مع التصريح باسمه قاسم بن سلاّم وكذا في «المنية». ثم إنّ أبا عبيدة معمّر بن المتنبي المذكور بصري لاكوفي فنسبة المصنّف له الى الكوفي ليس في محلّه.

١) «عوالي اللئالي»: ٤/٧٢ ح ٤٤.

٢) البقرة: ٢٣٨.

٣) منها: أنْ يكون السّؤال عن محلّ الوصف دون غيره. ومنها: أنْ يكون غرض المتكلّم إعلام حكم محلّ الوصف بالنص وحكم غيره بالفحص. ومنها: حصول رتبة الاجتهاد للمخاطب وغير ذلك.

٤) يعني بمفهوم الوصف وحجيته.

٥) من أنّ المسألة حينئذ لاتصير أصوليّة، بل تكون فقهيّة. بمعنى انّه لو ثبت كونه أظهر الفوائد في موضع فهو حجّة في ذلك الموضع لا غير، ولاريب أنَّ ذلك خلاف مقتضى القاعدة الأصوليّة من كون قواعدهم كليّة، فهنا لا يثبت القاعدة الكلية اللفظية.

وبالجملة، التعليل بلزوم العراء عن الفائدة وإخراج الكلام عن اللّغويّة لا يقتضي إلّا ثبوت فائدة ما، فإذا ثبت من القرينة الخارجية أظهريّة هذه الفائدة المتنازع فيها، فلا أظنّ المنكر متحاشياً عن القول بمقتضاه أيضاً.

وما يظهر إنكاره من بعضهم[١] لاحتمال إرادة الغير؛ كما يظهر نظيره من السيّد ﷺ في مفهوم الشّرط، حيث اكتفى في نفي الإستدلال بمجرّد احتمال تعدّد السّبب، فهو ضعيف لما بيّنّا. ومن هذا القبيل[٢]، قول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة الفُضَيْل قال: قلت له عليه السلام: ما الشرط في الحيوان. قال عليه السلام: «ثَلاثَةُ أيّامٍ للمُشْتَرِي». قلت: وما الشرط في غير الحيوان. قال عليه السلام: «البَيِّعانِ بالخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقا»[٣].

وأمّا الإستهجان فممنوع، وما يتراءى هجنته في المثال المذكور[٤]، فإنّما هو لكون أصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات، وكذلك ذكر الوصف هنا، وإلّا فقد يكون فائدة الوصف مجرّد التوضيح، بل نقل عن الأخفش وجماعة من أئمة العرب أنَّ وضع الصّفة للتوضيح فقط لا للتقييد، وأنّ مجيئها للتقييد خلاف الوضع، غاية الأمر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبي عبيدة وظهور خلافه في أفهامنا أيضاً، فيتساقطان، فيبقى عدم الدّلالة على المدّعى.

---

١) كالعلّامة في «التهذيب»: ص ١٠٢، والمحقّق في «المعارج»: ص ٧٠، والمرتضى في «الذريعة»: ١/٣٩٢ و٤٠٦ و٤٠٧.

٢) أي من قبيل ما ثبت من القرينة الخارجية أظهريّة هذه الفائدة المتنازع فيها قول أبي عبدالله عليه السلام.

٣) «الكافي»: ٥/١٧٠ ح٦، «الوسائل»: ١٨/١١ ح٢٣٠٢٧.

٤) وهو قوله: الانسان الأبيض لايعلم الغيب.

وأمّا الجواب عن الثاني[١] : فيظهر ممّا ذكرنا من المعارضة[٢] ، مع أنّ فهمه لعلّه كان عن اجتهاده في اللّغة وكلام اللّغويين.

واحتجّ النافون[٣] : بأنّه لو دلّ لدلّ بإحدى الثلاث[٤] ، وكلّها منتفية. أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، وإلّا لكان منطوقاً، وأمّا الإلتزام فلعدم اللّزوم الذّهني لا عقلاً ولا عرفاً.

ولي في المسألة التوقّف، وإنْ كان الظّاهر في النظر أنّه لايخلو عن إشعار كما هو المشهور، إذ التعليق بالوصف مشعر بالعليّة، لكن لا بحيث يعتمد عليه في الإحتجاج إلّا أنْ ينضمّ إليه قرينة، كما في صحيحة الفُضَيْل المتقدّمة. ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم. وأمّا مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحريرُ رقبةٍ مُؤمِنةٍ﴾[٥] ، فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر، ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهّم، ولا من جهة مجرّد الإجماع عليه كما نقله العلّامة ﷺ في «النهاية»، بل لأنّ اتّحاد الموجب المُطلَق والمقيّد مع كون التكليف شيئاً واحداً

---

١) وهو قوله: وانّ أبا عبيدة فهم من قول النبي ﷺ ... الخ.

٢) أي مما نقل عن الأخفش وجماعة من أئمة العرب.

٣) ومن النافين السيد والمحقق والعلّامة كما عرفت، وفي «الزبدة»: ص ١٥١: ونفاه الأكثر، وفي «المعالم»: ص ٢١٦: ونفاه كثير من الناس وهو الأقرب.

٤) يعني أنّ اثبات الزّكاة في السّائمة مثلاً لايدلّ عل نفيها عن غير السائمة أعني المعلوفة بشيء من الدّلالات. أما المطابقة والتضمن فلأنّ نفيها في المعلوفة ليس عين اثباتها للسائمة ولاجزءه وإلّا لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأما الالتزام فلأنّه لاملازمة في العقل ولا في العرف بين ثبوت الحكم في السّائمة ونفيه في المعلوفة، هذا كما في الحاشية.

٥) النساء: ٩٢.

يوجب العمل على المقيّد، لأنّ العمل على المُطلَق ترك للمقيّد، بخلاف العكس.

وبالجملة، القيد مطلوب، فمع تركه لايحصل الامتثال، فعدم الامتثال بعتق الكافرة إنّما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة.

ثمّ إنّ هاهنا فوائد:

الأُولى: أنّهم ذكروا[١] أنّ حجّيّة مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب مثل: ﴿وَرَبائِبُكُم اللَّآتي في حُجُورِكم﴾[٢].

ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك.

وعندي أنّ وجهه، أنّ النادر إنّما هو المحتاج حكمه الى التنبيه، والأفراد الشّائعة تحضر في الأذهان عند إطلاق اللّفظ المعرّى، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللّفظ فإنّما يحصل في النادر. فالنكتة في الذِكر لابدّ أنْ يكون شَيئاً آخر لا تخصيص الحكم بالغالب، وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد.

وممّا بيّنا، ظهر السّرّ في عدم إطّراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم أيضاً.

ألا ترى انّا لانجوّز التيمّم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج، مع أنّ الشّارع أطلق الحكم بالتيمّم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج.

وأيضاً قالوا باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم مثل: ﴿ولا تَقتُلُوا

---

١) على ما نصّ عليه الحاجبي والعلاّمة، بل ادعي عليه الاتفاق في بعض شروح «المبادئ».

٢) النساء: ٢٣.

أولَادَكُم خَشيَةَ إملاقٍ﴾[١] . والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلّة والحجّة، ويمكن إرجاعه الى القسم الأوّل.

وبالجملة، المعتبر في دلالة اللّفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظّاهرة على إرادة الخلاف، فكلّما ظهر قرينة على إرادة غيره فنحملها عليه. لا لأنّ الحجّيّة إنّما هو إذا لم يظهر للقيد فائدة أُخرى كما هو مقتضى الدّلالة العقليّة، بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدّلالة اللّفظيّة.

الثانية: قد توهّم بعضهم[٢] : أنّ فائدة المفهوم وثمرة الخلاف إنّما تظهر إذا كان المفهوم مخالفاً للأصل، مثل: ليس في الغنم المعلوفة زكاة، أو: ليس في الغنم زكاة إذا كانت معلوفة، أو: الى أنْ تسوم.

وأمّا إذا كان موافقاً للأصل، كما في قوله: «في الغنم السّائمة زكاة»[٣] . فلا، لأنّ نفي الزّكاة هو مقتضى الأصل.

وقال[٤] : إنّ دعوى الحجّيّة إنّما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزاً في العقول من جهة الأصل، واستشهد على ذلك بكون الأمثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل.

وأنت خبير بما فيه، لكمال وضوح الثمرة[٥] والفائدة في الموافق للأصل

---

١) الاسراء: ٣٠.

٢) هذا الكلام ردّ على ما في «الوافية»: ص ٢٣٥ وقد ذكر في «الحاشية» أنّه ذكره جماعة منهم السيدان السندان بحر العلوم في «فوائده» وصهره في «مفاتيحه».

٣) «الأقطاب الفقهية» لابن أبي جمهور: ٦٦، «تهذيب الأحكام»: ١/٣٢٤ ح ٦٤٣.

٤) المتوهم المذكور في «الوافية»: ص ٢٣٥.

٥) وهذا يبدو ردّ على القول بأن لا ثمرة في الموافق للأصل.

أيضاً، لأنّ المدّعي للحجّيّة يقول بأنّ هاهنا حكمين من الشّارع، فلايحتاج الى الإجتهاد في طلب حكم المعلوفة، كما انّ المنكر يحتاج، وكونه موافقاً للأصل لا يكفي إلّا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بعدم الدّليل، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى في محلّه.

وأيضاً الأصل لايعارض الدّليل، ولكنّ الدّليلَين يتعارضان، ويحتاج المقام الى الترجيح، فإذا اتّفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم، فيعمل عليه من دون تأمّل على القول بعدم الحجّيّة، ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجّيّة.

ورُبّما يترجّح المفهوم على المناطيق[1] إذا كان أقوى، فضلاً عن منطوق واحد. وما جعله منشأ للغفلة، هو غفلة عن المتوهّم، إذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للأَصل والموافق، والأمثلة واردة على القسمَين كما لايخفى على المتتبّع.

الثالثة: مقتضى المفهوم المخالف أنّما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور، وقد وقع هنا توهّمان:

أحدهما[2] : ما أشرنا سابقاً إليه من أنّ مفهوم قولنا: أعط زيداً اِنْ أكرمَكَ، لاتُعطِهِ إنْ لم يكرمكَ، وهو باطل، لأنّ رفع الإيجاب هو عدم الوجوب، وهو أعمّ من الحرمة التي هي مقتضى النّهي.

نعم إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعمّ، يكون مفهومه الحرمة،

---

١) المتعدّدة.

٢) ولعلّه صدر من صاحب «المعالم»: ص ٢١٣ في مقام الاحتجاج على مفهوم الشرط. وقيل: لصاحب «المطوّل» أيضاً.

كما في قوله ﷺ: «**كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سُؤره ويشرب**»[١] . فإنّ مفهومه، أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ من سؤره ولا يشرب. فإنّه وإنْ كان مفهومه الصّريح نفي الجواز، لكنّه ملزوم للحرمة.

وثانيهما: ما صَدَرَ عن جماعة من الفحول[٢] ، قال بعضهم[٣] : إنّ مفهوم قولنا: كلّ غنم سائمة فيه الزّكاة، ليس كلّ غنم معلوفة فيه الزّكاة. وإنّ هذا يصدق على تقدير أنْ يجب في بعض المعلوفة الزّكاة، وعلى تقدير أنْ لا يجب في شيء منها. ومفهوم قولنا: بعض السّائمة كذلك، هو عدم صدق قولنا: بعض المعلوفة كذلك. ويلزمه أنْ يصدق قولنا: لا شيء من المعلوفة كذلك، ويلزمه أنْ يقول: إنّ مفهوم قولنا: لا شيء من المعلوفة كذلك، هو بعض السّائمة كذلك.

وردّ بعضهم[٤] على صاحب «المعالم» حيث ادّعى أنّ مفهوم قولنا: كلّ حيوان مأكول اللّحم، يتوضّأ من سؤره ويشرب منه، هو أنّه لا شيء ممّا لا يؤكل لحمه يتوضّأ من سؤره ويشرب، بأنّ هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف، والعلّامة ﷺ على الشيخ ﷺ كذلك[٥] .

وأنت خبير بأنّ ذلك التوهّم يشبه بأنْ يكون إنّما نشأ من بعضهم من جعل

---

١) «تهذيب الاحكام»: ١/٣٢٤ ح ٦٤٢ و٣٢٨ ح ٦٦٠.
٢) كالعلّامة والشيرواني في بحث مفهوم الشرط والفاضل الاصبهاني في «حواشي الرّوضة» في باب المياه وكما عن المقدس في بحث الماء القليل وكذا عن الفاضل الخوانساري.
٣) وهو السيد صدرالدّين في حاشيته على «شرح الوافية» كما أفاده في «الحاشية».
٤) الرادّ هو المحقّق الخوانساري في «شرح الدّروس» كما أفاده في «الحاشية».
٥) أي وردّ العلاّمة على الشيخ مثل ما ردّ المحقّق الخوانساري على صاحب «المعالم».

المفهوم نقيضاً منطقيّاً للمنطوق، وإنْ كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم، بل ممّن دونهم بمراتب، لاختلاف الموضوع، ولذلك يتصادقان أيضاً(١).

والظّاهر أنّ مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخرالدِّين الرّازي، إنَّما هو أنّ المفهوم رافع لحكم المنطوق، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع.

والحقّ هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم». فإنّ الحكم المخالف في جانب المفهوم إنَّما يستفاد من جهة القيد في المنطوق، فكلّ قدر يثبت فيه القيد(٢) وتعلّق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القدر، وإلّا لبقي التعليق بالنسبة إليه بلا فائدة.

وما يقال: من أنّ الفائدة تحصل في الجملة، بثبوت المخالفة في الجملة، فهو بمعزل عن التحقيق، إذ يبقى التصريح بتعلّقه بالجميع بلا فائدة.

فمفهوم قولنا: كلّ غنم سائمة فيه الزّكاة، لاشيء من المعلوفة كذلك. فإنّ وجوب الزّكاة معلّق على سوم كلّ غنم، فيرتفع بمعلوفيّة كلّ غنم.

وما قيل: انّ ذلك(٣) لعلّه لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق وبعض أفراد المسكوت عنه، يعني أنّ جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلاً يجوز الشرب والتوضّؤ من سؤره فنطق به في الكلام، وإنَّما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أَيضا مع كونه شريكاً للمنطوق، لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما، فيبقى

---

١) أي يصدق كلّ منهما مع صدق الآخر وليس ذلك إلّا لتعدّد موضوعيهما كما يكشف عنه اعتبار كونه في المنطوق مذكوراً وفي المفهوم غير مذكور.

٢) وهو السّوم هنا.

٣) اي التعليق.

بيانه الى وقت الحاجة.

ففيه: أنّه لاينحصر الإفادة في وجود اللّفظ المشهور المشترك، فقد يصحّ أنْ يقال مثلاً: كلّ حيوان يجوز التوضّؤ من سؤره إلّا الكلب مثلاً. وكذلك في قوله: كلّ غنم سائمة فيه الزّكاة، مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة أيضاً، يمكن أَنْ يقال: كلّ غنم فيه الزكاة إلّا النوع الفلاني، فلاينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من الحزازات. فلابدّ للقيد من فائدة، والمفروض أنّه ليس إلّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق، مع أنّ القول[1] بكون استعمال القيد هنا لذلك[2]، لا لإخراج غير المقيّد عن الحكم، خروج عن مقتضى القول بحجّيّة المفهوم، إذ هو إمّا مبنيّ على التبادر من اللَّفظ، أو على لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائدة لولاه، كما تقدّم، وهو[3] إنَّما يصحّ لو لم يكن هناك فائدة أُخرى.

وأمّا ما ذكره بعضهم: انَّ مفهوم قولنا: بعض الغنم السّائمة فيه الزّكاة ... الخ.

إنْ أراد به أنْ تكون السّائمة صفة لبعض الغنم وبياناً له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة أهل الشرع، فمفهومه أنْ ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكاة، لا ما ذكره.

وإنْ أراد البعض الغير المعيّن، بل يكون السّائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة أهل الميزان، فحينئذ يتوجّه الحكم نفياً وإثباتاً الى البعض، فإنّه القيد الأخير لا السّوم، والنفي والإثبات إنَّما يرجعان الى

---

١) بعد القول بحجية المفهوم كما هو المفروض هنا.

٢) للفائدة المذكورة.

٣) أي كل منهما او البناء المذكور.

القيد الأخير على التحقيق، فمفهومه حينئذ أنّ البعض الآخر من السّائمة ليس يجب فيه الزكاة، وهذا ممّا يعزّ ويقلّ وروده في كلام الشارع، فإنّه تكليف بمبهم مجهول.

وبالجملة، فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم» ﷺ لاما فهموه.

فالتحقيق[١] أنْ يقال: إنْ جعلنا السّؤر[٢] من جملة الحكم، وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيّدة، فالأقرب ما ذكره هؤلاء. وإنْ جعلناه جزء الموضوع، بأنْ يرجع القيد الى كلّ واحد ممّا يشمله السّؤر، فالأقرب ما اخترناه[٣].

مثلاً إمَّا نقول: الحيوان المأكول اللّحم حكمه أنّه يجوز استعمال سؤر كلّ واحد من أفراده، أو نقول لكلّ واحد من أفراد الحيوان المأكول اللّحم: حكمه جواز استعمال سؤره، فلابدّ أنْ يتأمّل في أنّ معنى قولنا: كلّ ما يؤكل لحمه يتوضّأ من سُؤره، موافق لأيّهما، وأيّهما يتبادر منه في العرف.

والأظهر الثاني، للتبادر، فيكون الوصف قيداً لكلّ واحد من الأفراد، فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد

الرابعة: لا دلالة في قولنا: في الغنم السّائمة زكاة، على نفي الزّكاة من معلوفة الإبل بإحدى من الدّلالات.

واستدلّ فخرالدّين على ذلك، بأنّ دليل الخطاب نقيض المنطوق فلمّا تناول

---

١) في كلام صاحب «المعالم» وغيره.
٢) وهو لفظ بعض وكل وما شاكلهما.
٣) من كون المفهوم من الايجاب الكلي هو السّلب الكلي.

المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضياً لمعلوفة الغنم دون غيرها.

وهذا الإستدلال ضعيف لما أشرنا إليه[١]، والأولى ما ذكرنا.

احتجّ بعض الشافعيّة على الدلالة: بأنّ السّوم يجري مجرى العلّة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بإنتفائها، وفهم العليّة العامة ممنوع وإلّا لكان وجهاً وجيهاً.

---

١) من ان المفهوم غير النقيض.

قانون

الحقّ، أنّ مفهوم الغاية حجّة وفاقاً لأكثر المحقّقين[١] .

والظاهر أنّه أقوى من مفهوم الشرط، ولذلك قال به كل من قال بحجّية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها.

والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة، بخلافها في قولهم الى لإنتهاء الغاية. فالمراد أنّ تعليق الحكم بغاية[٢] يدلّ على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها، وأمّا نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أنّ الى لانتهاء الغاية، فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده.

فنقول: اختلفوا فيه على أقوال ثالثها: دخولها في المغيّا إنْ كانتا من جنس واحد كقولك: بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف، وإلّا فلا[٣] ، كقول القائل: صوموا الى اللّيل.

والظاهر أنّ دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمة كما في إدخال المرفق في الغَسل، بخلاف ما لو اختلفا في الماهيّة وتميّزا في الخارج، فلايظهر حينئذ ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقاً.

ورابعها: التوقّف لتعارض الإستعمالات وعدم الترجيح.

---

١) إلّا المرتضى من أصحابنا وبعض العامّة، وبذلك صرّح في «الزبدة»: ص ١٥٢، وفي «المعالم»: ص ٢٢١، وعزاه الآمدي إلى أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين كالقاضي عبدالجبّار والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري.

٢) هنا أراد بالغاية النهاية.

٣) أي وإلّا فلا نحكم بالدخول، لا إنَّا نحكم بالخروج، فهو مسكوت عنه.

والحق عدم الدّخول لأنّه الأصل، بمعنى انّ اللّفظ لا يدلّ على الدّخول والأصل عدم إرادة المتكلّم ذلك، وإلاّ فقد يكون الدخول موافقاً للأصل، بل المتبادر من اللّفظ عدم الدخول فيكون ذلك أيضاً مفهوماً من التعليق بكلمة الى.

وأمّا دخول المرفق في آية الوضوء فإنّما هو من دليل خارج، لا لأنّ الى بمعنى مع، لإنّ الحق انّه لانتهاء الغاية، وكونه بمعنى مع مجاز، وإنّما يصار إليه من جهة الدليل الخارجي.

ثم إنَّ التوقّف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه[١] فخرالدّين وأبطله بأنّه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[٢]، والإجمال أعمّ من الاشتراك ولا ينحصر التوقّف في صورة الاشتراك.

وأمّا ثانياً: فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء. وأمّا ما قاله فخرالدّين: من أنّه لغو لخلوّ الكلام عن الفائدة حين التردّد بين الوجود والعدم، لأنّ التردّد بين النفي والإثبات حاصل لكلّ واحد قبل إطلاق اللّفظ أيضاً[٣].

ففيه: أنّه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل: إعتديّ بقرء.

فتأمّل في ذلك فإنّه يمكن إرجاع الطهر الى الوجودي[٤] أيضاً.

---

١) أي توهم انّ القائل بالتوقف مذهبه الاشتراك.

٢) هذا ناظر الى إبطال ما قاله فخرالدِّين من أنّ القول بالتوقف يستلزم الاشتراك. راجع «الفصول»: ص ١٥٣.

٣) حكاه عن بعضهم عن الفخر في «الفصول»: ص ١٥٣.

٤) فلا يكون المثال مما نحن فيه، كما يمكن ارجاع عدم الدخول الى الوجودي فتأمل كما في الحاشية.

إذا عرفت هذا فلنرجع الى أصل المسألة، والحقّ ما قلناه[١] ، لأنّ المتبادر من قول القائل: صوموا الى اللّيل، انّ آخر وجوب الصّوم اللّيل ولا يجب بعده.

ومن قوله تعالى: ﴿ولاتَقرَبُوهُنَّ حتّى يَطهُرنَ﴾[٢] عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر، فلو ثبت الصيام بعد اللّيل أيضاً أو حرمة المقاربة بعد حصول الطّهر أيضاً لما كان الغاية غاية، وهو خلاف المنطوق[٣].

فإن قلت: إنّه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم إرادة المفهوم مجازاً، ولم يقل به أحد.

وأيضاً فإنْ كان المراد من قولك: آخر وجوب الصوم اللّيل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق، وإنْ كان المراد ما ينتهى عنده الصوم سواء إنقطع أو لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت، أعني ما بعد الغاية.

قلت: إنْ أردت من التصريح بعدم إرادة المفهوم مثل انْ يقول المولى لعبده: سِر الى البصرة ولا أريد منك عدم السّير بعنوان الوجوب بعده، فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجيّة مفهوم الغاية، فكيف تقول بأنّه لم يقل به أحد. وإنْ علم من المتكلّم إرادة الحقيقة، فلابدّ أنْ يحمل ذلك على النسخ إنْ قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوماً خصوصاً إذا كان قبل حضور وقت العمل، وإلّا فيقبح صدوره عن الحكيم.

---

١) من أنّ التعليق بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها.

٢) البقرة: ٢٢٢.

٣) فإنّ عدم كون الغاية غاية على فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئ اللّيل أيضاً والحرمة بعد حصول الطهر أيضاً، خلاف المنطوق، لأنّ مقتضى المنطوق هو كون مجيئ اللّيل آخر وقت وجوب الصوم، وحصول الطهر آخر وقت حرمة المقاربة.

وإنْ أردت من ذلك مثل أنْ يقول: سِر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد.

ففيه: أنّ أمثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل أو لإعلام المعالم[١] فيتجدّد [فيتحدد] المسافة من كلّ علم ومنزل فلكلّ مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة إليها ويعتبران بخصوصها، فلايرد تجوّز ولايحصل منه نقض على القاعدة.

وكذلك لايتمّ النّقض بمثل قوله تعالى: ﴿**سُبحانَ الذي أَسرى بِعَبدِهِ لَيلاً مِن المَسجدِ الحَرامِ إلِىَ المَسجِدِ الأقصى**﴾[٢]، مع ثبوت إسرائه الى السماء.

وكذلك قول الفقهاء إذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لايجوز له الإفطار كما صدر من بعض الفضلاء، فإنّ القرينة قائمة على إرادة الخلاف ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والاستعمال في المعنى المجازي لايوجب خروج اللّفظ عن كونه حقيقة في غيره.

والنكتة في الأوّل انّ المحسوس المعاين في نظر الكفّار المتعنّتين إنّما كان ذلك الذي ذكر في الآية، وكان يمكن إثبات هذه الدّعوى بما يحصل لهم المشاهدة كإخباره ﷺ عن غيرهم وعمّا وقع فيهم في أثناء الطريق، وكان تحصل المعجزة بمجرّد ذلك أيضاً. فالمذكور ما بعد إلى، إنّما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم.

وكذلك المراد من قولهم: إذا صام المسافر الى نصف النهار هو الإمساك المخصوص[٣] المشروط بالشروط لا نفس الصوم وإلّا فلا معنى للصوم الحقيقي

---

١) أي الآثار التي يستدلّ بها على الطريق.

٢) الإسراء: ١.

٣) وليس هو المعنى الشرعي، الّذي هو امساك مخصوص والى الليل وإنّما المقصود المعنى اللغوي.

الى نصف النهار.

ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجّة بمعنى انّ المعتبر فيما له مدخليّة في عدم جواز الإفطار هو الإمساك الى نصف النّهار، فالإمساك ما بعد نصف النّهار لا مدخلية له في ذلك، فكأنّه قال الموجب لعدم الإفطار إنّما هو الإمساك الى نصف النهار، وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه.

وأمّا قولك: وأيضاً الى آخره.

فنقول: هناك شقّ ثالث، وهو انّ المراد هو الآخر والمنتهى لابشرط شيء مطلقاً[1]، لاخصوص ملاحظة انّ ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده، ولا عموم ذلك[2]، بمعنى أنْ يلاحظ انّ اللّيل آخر مثلاً سواء كان ما بعد الدّخول مخالفاً أو موافقاً منقطعاً عنده الصوم أم لا، ثم ندّعي إستلزام ذلك المُطلَق كون حكم ما بعده مخالفاً لما قبله.

احتجّ المنكرون: بعدم دلالة اللّفظ على ذلك بإحدى من الدلالات.

أمّا الأوّلان فظاهر، وأمّا الالتزام فلعدم اللّزوم، وبالإستعمال فيهما معاً، فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل.

ويظهر الجواب عنهما بالتأمّل فيما ذكرناه.

---

١) يعني الآخر بخصوص التخصيص.

٢) يعنى ولا الآخر بالتعميم.

قانون

مفهوم الحصر[١] حجّة.

والمراد به على ما ذكره جماعة من المحقّقين هو أنْ يقدّم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له مثل: الأمير زيد والشّجاع عمرو، فيستفاد منه الحصر لأنّ الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه[٢] إنَّما هو لذلك. وقد يقال[٣]: إنّ الأولى تعميم المبحث في كل ما قدّم وكان حقّه التأخير[٤] على ما ذكره علماء المعاني.

وفيه إشكال لتعدّد الفائدة[٥] مثل: الاهتمام بالذِكر أو التلذّذ أو غير ذلك[٦]،

---

١) الحصر في اللّغة بمعنى الحبس وهو مرادف للقصر. وفي الاصطلاح تخصيص الشيء على الشيء بحيث لايتجاوز الى الغير سواء كان الشيء الأوّل صفة والثاني موصوفاً ويسمى قصر الصّفة علىٰ الموصوف وبالعكس، ويسمى قصر الموصوف على الصّفة. والبحث هنا من قبيل القسم الأوّل.

٢) انّ الترتيب الطبيعي هو تقديم الموصوف الخاص على الوصف نحو زيد الأمير وعمرو الشجاع، والعدول عنه بصيرورة الوصف مقدماً عليه وجعله مبتداء والموصوف مؤخراً وجعله خبراً، إنَّما هو لنكتة وهي إفادة الحصر هنا، وسيأتي انّ الترتيب الطبيعي أيضاً يفيد الحصر وإنْ كانت الافادة من جهة اخرى. هذا كما في الحاشية.

٣) القائل هو المحقق الشيرازي على ما صرّح به في الحاشية.

٤) وذلك مثل تقديم متعلّقات الفعل كالحال والمفعول والتمني ومثل تقدّم الفاعل المعنوي نحو: أنا عرفت، ورجل عرف.

٥) في التقديم مطلقاً.

٦) للإهتمام نحو: عليه من الرحمن مايستحقه، وللتلذّذ نحو: حنيّي زيد وغير ذلك، ←

فلابدّ إمّا من دعوى التبادر وهو غير مسلّم في الجميع أو ذِكر دليل آخر، وسيجيئ الدّليل في خصوص ما نحن فيه.

واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق.

والصّواب ترك هذا النزاع، لأنّ الحصر معنى مركّب من إثبات ونفي وما له المدلول مذكور في أحدهما، فيستفاد المجموع من المجموع(١). وإنْ جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير، فلاريب انّه مفهوم على ما مرّ.

والدليل على إفادة الحصر أمران:

الأوّل: التبادر، فإنّ المتبادر من قولنا: العالم زيد، انّ العالميّة لايتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما.

والثاني: أنّه لو لم يفد الحصر للزم الإخبار بالأخصّ عن الأعمّ وهو باطل.

وتقريره انّ المراد بالصّفة إنْ كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه، لأنّ الحمل يقتضي الاتّحاد، والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي أنْ يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاصّ لعدم العهد وعدم إفادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى انّ كلّ ما صدق عليه العالم فهو زيد، وهذا لايصحّ إلّا إذا إنحصر مصداقه في الفرد، لإستحالة إتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك إمّآ حقيقة كما لو فرض إنحصار الإمارة(٢) في الخارج، وإمّا إدّعاء ومبالغة كما في قولنا: الشجاع عمرو والرّجل بكر.

← مثل: التشويق نحو كما قال الشاعر: ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو اسحاق والقمري.

١) أي مجموع المعنيين الحاصلين من النفي والاثبات من مجموع الإثبات والنفي.

٢) في مثال الأمير زيد.

فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصّفة الى استغراق الأفراد بأنْ يدّعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك: هل سمعت بالأسد، وتعرف حقيقته، فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبدالقاهر في الخبر المحلّى باللّام، وهو الظّاهر من الزمخشري[١] في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولئِكَ هُمُ المُفلِحونَ﴾[٢]. وهذا معنى أعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا: الأمير زيد.

وإحتج النافون: بأنّ ذلك لو صحّ لصحّ في العكس. يعني في مثل زيد الأَمير وعمرو العالم، لجريان ما ذكر فيه أيضاً.

وبأنّه[٣] لو كان الأصل[٤] مفيداً له دون العكس لتطرّق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرّق تغيير في المفردات، وإنّما وقع في الهيئة التركيبيّة.

أقول: أمّا الجواب عن الأوّل.

فأمّا أوّلاً: فبالقول بالموجب كما صرّح به علماء المعاني، ويظهر وجهه مما سبق.

وأمّا ثانيا: فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير، فإنّ الموضوع هو الذّات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض، ولذلك إصطلح المتكلّمون على إطلاق الذّات على المبتدأ والوصف على الخبر.

---

١) في تفسير الكشّاف: ٤٦/١ (دارالكتاب العربي).

٢) البقرة: ٥.

٣) وهذا دليل آخر على عدم افادة الحصر في قولنا الامير زيد.

٤) أي الأمير زيد.

فإذا وقع الوصف مسنداً إليه فالمراد به الذّات الموصوفة به، فالمراد بالأمير في قولنا: الأمير زيد، الذّات المتّصفة بالإمارة، فإذا إتّحد الذّاتان بحسب [بسبب] الحمل فيلزم الحصر، أعني حصر الإمارة في زيد، وإنْ اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمّى ولم يفد إنحصار وصفه في الإمارة.

وإذا وقع[١] مسنداً فالمراد به كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأوّل والعارض أعمّ، والحمل وإنْ كان يوجب الإتّحاد لكن حمل الأعمّ على الأخصّ معناه صدق الأعمّ على الأخصّ وذلك لايوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلّي الطبيعي بالنسبة الى أفراده.

فالمراد من الإتّحاد، أنّ المحمول موجود بوجود الموضوع أو انّ المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد، لا إنّهما موجود واحد.

وبهذا يندفع ما يورد هنا[٢]، أنّ الحمل لو اقتضى الإتّحاد وأوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضاً مثل زيد إنسان، فإنّ المراد من إنسان هو مفهوم فرد مّا لامصداقه، كما اشتهر بينهم انّ المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق، والمصداق هنا إمّا فرد معيّن هو زيد أو غير زيد، وإرادة كل منهما محال لإستحالة حمل الشّيء على نفسه وعلى غيره. ومفهوم فرد ما قابل لجميع الأفراد، فإذا اتّحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا انّ ذلك لايفيد إلا إتحاده مع الموضوع في الوجود، لا إنّهما موجود واحد.

والحق، أنّ صورة العكس أيضاً يفيد الحصر، لا لإفادة الحمل ذلك من حيث

---

١) هذا عطف على قوله: فإذا وقع الوصف مسنداً إليه.

٢) كما أورده التفتازاني.

هو حتّى يرد انّ الإتّحاد الحملي لا يقتضي ذلك، بل لأنّ حمل الجنس أو الإستغراق يفيد ذلك.

أمّا الإستغراق فظاهر، وأمّا الجنس فلأنّ المقصود منه إنْ كان مجرّد صدق هذا الجنس ولو من حيث إنّه فرد منه لتمّ ذلك بحمل المنكر مثل زيد أمير، فيبقى التعريف لغواً، فعلم منه أنّ المقصود انّ زيداً هو حقيقة الأمير وماهيّته، فيفيد المعنى الذي هو أعلى من الحصر كما مرّ إليه الإشارة[١] ، وأشار إلى ما ذكرنا المحقّق الشريف في بعض حواشيه.

فظهر من جميع ما ذكر انّ قولنا: الأمير زيد يدلّ على الحصر من وجهين:

أحدهما: تقديم المتأخر بالطبع وإنْ صار موضوعاً الآن.

والثاني: التعريف على ما مرّ بيانه[٢] .

وأمّا صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف.

وأما الجواب عن الثاني[٣] ، فيظهر ممّا تقدم أيضاً.

وتوضيحه منه بطلان التالي لو أريد به مجرّد المغايرة في إرادة الذّات والصّفة، ومنع الملازمة إنْ أُريد غير ذلك، والتحقيق قد مرّ[٤] .

ثم إنّ الكلام لا يختصّ بالمعرّف باللّام، بل كلّما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك: صديقي زيد، حيث لا عهد خارجي، فإنّه يحمل على الجنس أو الإستغراق

---

١) في قوله: بأنّ ندعي وحدة الجنس مع هذا الفرد على طريقة عبدالقاهر.

٢) من أنّ التعريف لو لم يفد الحصر لكان لغواً إذ على تقدير عدم إفادة الحصر معناه قبل التعريف وبعده يصير واحداً.

٣) أي قوله: وبأنّه لو كان الأصل مفيداً له... الخ.

٤) وهو انّ صورة العكس أيضاً يفيد الحصر.

كما في قولك: ضربي زيداً قائماً، فالجهتان المتقدّمتان حاصلتان فيه[١].

وأمّا صورة العكس، فلايجري ما قدّمنا في المعرّف باللاّم فيه، بل الظاهر انّ معناه زيد صديق لي على طريق الإضافة اللّفظية.

ثم قد ظهر لك ممّا مرّ من تعدّد الجهتين، أنّ المسند إليه إذا كان معرّفا باللّام يفيد حصره في المسند وإن لم يكن حقّه التأخير أيضاً، كما في قولهم: الكرم التقوى، والعلماء الخاشعون، والكرم في العرب، والإمام من قريش، كما صرّح به علماء المعاني. ولا يلزم منه كون كلّ ما في العرب كريماً، ولا كلّ من في القريش إماماً، كما لا يلزم في زيد قائم أو انسان إنحصار القائم والانسان في زيد.

وأمّا الحصر بإنّما[٢]، والمراد به نفي غير المذكور أَخيراً[٣] كقولك: إنّما زيد قائم في قصر الموصوف على الصّفة وإنَّما القائم زيد في العكس.

فالأشهر الأقوى فيه الحجّية للتبادر عرفاً، ونقله الفارسي عن النّحاة

---

١) يعني انّ تقديم ما هو حقه التأخير والتعريف كلاهما حاصلان في قولنا: صديقي زيد فيفيد الحصر من هاتين الجهتين.

٢) وبالكسر، وألحقّ بها الزمخشري «أنّما» بالفتح ووافقه عليه آخرون، وإن قيل: إنّه ممّا انفرد به، لكن لم يثبت.

٣) قال في «الحاشية»: يعني انّ المراد من الحصر إنّما هو نفي ما سوى ما في المرتبة الأخرى عمّا في المرتبة الأولى، وقصر على ما في المرتبة الأولى على ما في المرتبة الأخرى. فمعنى قولنا: إنَّما زيد عالم، هو نفي ما سوى العلم من الأوصاف عن زيد، بمعنى كون زيد مقصوراً على العلم وعدم اتصافه بما سوى العلم، وإنْ وجد العلم في غيره أيضاً. ومعنى إنَّما العالم زيد هي نفي ما سوى زيد عن الاتصاف بالعلم، بمعنى انّ العلم مقصور على زيد ولايتّصف غيره به، وإنْ اتّصف زيد بغير العلم أيضاً. ولهذا يسمّون الأوّل من قصر الموصوف على الصّفة والثاني قصر الصّفة على الموصوف.

وصَوّبهم[١] . وكذلك لغة أيضاً مع أصالة عدم النقل، ويدلّ عليه أيضاً إستدلال العلماء بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : **إنّما الأعمال بالنيّات**[٢] ، و: **إنّما الولاء لمن أعتق**[٣] ، على نفي العمل من دون نيّة ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير.

وإنْ كان يمكن القدح فيه، بأنّه مقتضى التعريف في المسند إليه كما مرّ، فقوله عليه السلام : **إنّما الأعمال بالنيّات**، في قوّة الموجبة الكليّة المناقضة للسالبة الجزئية، وأنت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بإنّما وعدمه، وإنْ قلنا بدلالة تعريف المسند إليه أيضاً، ولا أظنّ أنّ من يعتمد على دلالة تعريف المسند إليه على ذلك لايعتمد على دلالة إنَّما عليه مع كمال وضوحه، وكيف كان، فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد.

وقد يستدلّ بصحّة إنفصال الضمير معه[٤] في مثل قول الفرزدق: وإنَّما يُدافِعُ عن أَحسابِهم أَنَا أو مِثلي. فإنّ الوجوه المجوّزة للفصل مفقودة سوى انْ يكون الفصل لغرض، وهو أنْ يكون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلّا أنا.

وقد يستدلّ أيضاً: بأنّ، إنّ للإثبات وما للنفي ولايجوز أنْ يكونا لإثبات ما بعده ونفيه، بل يجب أنْ يكونا لإثبات ما بعده ونفي ما سواه أو على العكس، والثاني

---

١) في «الهداية»: ٥٧٩/٢ للمحقّق الاصفهاني: وعن أبي علي الفارسي في «الشيرازيات»: أنّ العرب عاملوا «إنّما» معاملة النفي، وقد يوهم ذلك ما نسب إليه من القول بأنّها نافية وهو فاسد قطعاً، أو أنّها مركبة من حَرفي «إنّ» للإثبات و «ما» للنفي، فحيث يمتنع تواردهما على أمر واحد يجب تعلّق الأوّل بالمذكور والثاني بما سواه للاتفاق على بطلان العكس، فيكون ذلك هو الوجه في إفادتها للحصر.

٢) «الوسائل»: ٥/٦ ح ٧١٩٧.

٣) «عوالي اللّئالي»: ٣٠٦/٢ ح ٣٢.

٤) مع إنّما.

باطل بالاجماع [باطل] فتعيّن الأوّل وهو ضعيف، لأنّ إنّ، إنّما هو لتأكيد الكلام نفياً كان أو إثباتاً كقوله تعالى: ﴿إنّ اللهَ لايَظلِمُ الناسَ شَيئاً﴾[1].

وما النافية لاتنفي إلّا ما دخلت عليه بإجماع النحاة؛ فهي كافّة كما في ليتما ولعلّما وغيرهما كما صرّح به إبنْ هشام وغيره.

فالتحقيق، أنّه كلمة متضمّنة لمعنى ما، وإلّا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض[2] بقوله تعالى: ﴿إنّما المؤمنونَ الّذينَ إذا ذُكرَ اللهُ وَجِلَت قُلوبُهُم﴾[3] لعدم إنحصار المؤمنين في المذكور، و: ﴿إنّما يُريدُ اللهُ لِيُذهِبَ عَنكُمُ الرِّجسَ﴾[4] لعدم إنحصار إرادة الله في إذهاب الرّجس عنهم و: ﴿إنّما أنتَ مُنذِرٌ مَن يخشاها﴾[5] أي السّاعة لإنذاره غيرهم أيضاً.

وفيه: أنّ المراد في الأوّل الكمّل منهم.

وفي الثاني أنّ إرادة إذهاب الرّجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام في زمانهم لاغيرهم، لا إنحصار مطلق إرادة الله في ذلك، إذ عرفت أنّ النفي يرجع إلى غير المذكور أخيراً.

وفي الثالث الإنذار النافع، وعلى فرض التسليم، فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الإستعمال لايدلّ على الحقيقة، وقد أثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا.

واحتج منكر الحجيّة: بأنّه لافرق بين: إنّ زيداً قائم وإنّما زيد قائم. وما زائدة

---

١) يونس: ٤٤.

٢) فنوقض الاستدلال على دلالة إنّما للحصر بالوجوه المذكورة.

٣) الأنفال: ٢.

٤) الاحزاب: ٣٣.

٥) النازعات: ٤٤.

فهي كالعدم وقد عرفت الفرق.

واختلف المثبتون[١] أيضاً فقيل: انّه بالمنطوق لأنّه لافرق بين: ﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ ﴾[٢]، وبين: ﴿ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[٣].

ويظهر لك بطلانه ممّا مرّ في تعريف المفهوم والمنطوق وقد أشرنا إليه آنفاً[٤] أيضاً.

وأمّا ما وإلّا فلا خلاف في حجّية مفهومهما ظاهراً.

والظاهر أنّ الدلالة فيهما بالمنطوق، فلاوجه لجعله من باب المفهوم.

---

١) أي المثبتون الحصر لا المفهوم وإلا فلا معنى حينئذ للاختلاف.

٢) طه: ٩٨.

٣) محمّد ﷺ: ١٩.

٤) في أوائل هذا القانون في قوله: انّ الحصر مركب من نفي وإثبات وما له المدلول مذكور في أحدهما... الخ.

قانون

الحقّ، أنّه لاحجّية في مفهوم الألقاب[١]، لعدم دلالة اللّفظ عليه بإحدى من الدلالات، ولأنّه لو دلّ لكان قولنا: زيد موجود، وعيسى رسول الله كفراً، لإستلزامهما نفي الصّانع ورسالة نبينا ﷺ[٢].

واحتجّ الدّقاق[٣] وبعض الحنابلة[٤] على الدّلالة بأنَّ التخصيص بالذِّكر لابدّ

---

١) عند الأكثر كما ذهب إليه وذكره العلّامة في «التهذيب»: ص ١٠٣، والآمدي في «الإحكام»: ٢/٩٠: اتّفق الكلّ على أنّ مفهوم اللقب ليس بحجّة.

٢) لإفادتهما ان ليس غير زيد موجوداً ولو كان هوالصانع، وان ليس غير النبي عيسى رسولاً.

٣) محمّد بن محمّد أبوبكر الدقاق (٣٠٦ ـ ٣٩٢ هـ) فقيه شافعي أصولي من أهل بغداد وكان يلقّب بخباط. له مصنّفات منها كتابه فيالاصول على مذهب الشافعي. وقد اشتهر بقوله بمفهوم اللّقب وهو قول يستنكرونه الاصوليين. وينقل انّ امام الحرمين يرى انّ قول الدقاق هذالا ينبغي الغلو في ردّه، وقال: وعندي انّ المبالغة في الردّ عليه سرف، ونحن نوضح الحق الذيهو ختام الكلام قائلين لايظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصّص بالذكر ملقّباً من غير غرض ... الذي نراه انّ التخصيص باللّقب يتضمن فرضاً مبهماً. وفي نفس الشأن قال ابن السبكي فيكتابه «الابهاج في شرح المنهاج»: ـ فائدة ـ في كتاب الاستاذ أبي اسحاق في اصول الفقه انّ شيخه الدقاق هذا ادّعى في بعض مجالس النظر ـ ببغداد ـ صحة ماقاله من مفهوم اللّقب، فالزم وجوب الصلاة، فإنّ الباري تعالى أوجب الصلاة، فهل له دليل يدلّ على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما. قال: فبانَ له غلطه وتوقف فيه.

٤) قال في «التمهيد» ص ١١٧: ذهب الدقاق والصّيرفي من الشافعية وجماعة من الحنابلة وبعض المالكية الى أنّه حجّة، لأنّ التخصيص لابد له من فائدة.

له من مخصّص ونفي الحكم عن غيره صالح له، والأصل عدم غيره.

وأيضاً قول القائل: لست زانياً ولا أختي زانية، يدلّ على أنّ المخاطب واخته زانيان. وأوجب الحنابلة الحدّ عليه لهذا.

والجواب عن الأوّل: أنّ تعلّق الإرادة مخصّص وليس الإسم واللّقب قيداً زائداً في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره، وفائدته فائدة أصل الكلام.

وعن الثاني: أنّ القرينة قائمة على إرادة التعريض.

وأمّا مفهوم العدد، فمذهب المحقّقين عدم الحجّية[1]. فلو قيل: من صام ثلاثة أيام من رجب كان له من الأجر كذا، فلايدلّ على عدمه إذا صام خمسة.

نعم يحتاج جوازه الى الرّخصة من الشارع، لأنّ العبادة توقيفية يحتاج الى

---

١) حجّة عند جماعة من الاصوليين ... وذهب المحقّقون إلى أنّه ليس بحجّة مطلقاً إلّا بدليل منفصل كما في «التمهيد» للشهيد ص ١١٥، فمنها ما اختاره الآمدي في «الإحكام» بعد نقل للخلاف في المسألة من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتاً بطريق أولى وما كان مسكوتاً عنه، ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن المحقّقين من أنّ العدد إذا كان علّة كان الزّائد عليه ملزوماً للعلّة لاشتماله على الناقص، إلّا إذا كان موصوفاً بوصفٍ وجوديّ فلايجب حينئذ كون الزّائد عليه موصوفاً به، كما نقله الأصفهاني في «هدايته»: ٥٨٣/٢، وأمّا السيّد المرتضى: إنّ الحكم إذا علّق بغاية أو عدد فإنّه لا يدلّ بنفسه على ما عداه بخلافه، هذا في «الذريعة»: ٤٠٧/١، والعلّامة في «التهذيب» ص ١٠٤: إذا كان العدد علّة لعدم الحكم كان الزائد علّة لاشتماله على العلّة ولا يلزم من اتصاف الناقص بأمر اتصاف الزّائد به، وفي «الفوائد» ص ١٨٤: المفاهيم كلّها حجّة مثل مفهوم الحصر والغاية والعدد والعلّة ومفهوم «ما» و «إلّا» و «إنّما» وغيرهما، إلّا مفهوم الصفة ومفهوم اللقب.

التوظيف، لا لأنّ القول الأوّل ناف له، فإذا صام الزّائد من باب عموم الصوم فلاضرر أصلاً.

وكذلك الكلام في عدد الأذكار والتسبيحات، ولكن في بعض الأخبار المنع عن التعدي، والظّاهر انّه من جهة اعتقاد انّ الزّائدة مثل المأمور به في الأجر لا لعدم الجواز.

وأمّا إذا قيل يجب عليك صوم عشرة أيّام فلا يجوز الإكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ، لا لأنّ المفهوم يقتضي ذلك ولورود الأمر بخمسة أخرى، فلايعارض السّابق بأنْ يقال: انّ مفهوم القول الأوّل يقتضي عدمها، فلابدّ من الترجيح.

وامّا في بعض المواضع الذي لايجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فإنّما هو بدليل خارجيّ، فعدم جواز زيادة الحدّ مثلاً على الثمانين أو المأة جلدة فإنّما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن من الشّارع؛ فيقتصر على التوظيف، وعدم قبول الشاهد الواحد إنَّما هو لفقدان الشّرط وهو الشاهدان، فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا.

وكذلك كون الماء أقلّ من كرّ أو قلّتين[1] في النجاسة، ولذلك ترى انّ الأكثر أيضاً لاينجس، ولأنّ المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضاً.

---

١) القُلّت بضم القاف وتشديد اللّام إناء معروف للعرب كالجرّة الكبيرة تسع قربتين أو أكثر.

وبالجملة، الأعداد المعتبرة في الشّرع قد يتوافق حكمها مع الأقلّ والأكثر، وقد يتخالف فإستعماله عامّ والعامّ لايدلّ على الخاصّ.

وقد يتوهّم(١) أنّ تحديد أقل الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشرة إنّما أستفيد من مفهوم العدد في قوله ﷺ: **أقلّ الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيّام**(٢) . فإنّه لايجوز التجاوز ولا الاقتصار بالأقل.

وفيه ما لايخفى، فإنّ تحديد الأقل لا يتمّ إلّا بعدم تحقق الحيض في يومين وإلّا لكان هو الأقل، وبأنْ لايكون الأربعة أقلّ وإلّا فلايتحقّق بثلاثة، وليس هذا من مفهوم العدد في شيء، وقس عليه حال الأكثر(٣) .

والظاهر أنّ الكلام في المقدار والمسافة وأمثالهما هو الكلام في العدد.

وأمّا مفهوم الزّمان والمكان فهو أيضاً كذلك(٤) . وذهب الى حجّيتهما جماعة(٥) ، ويظهر الاحتجاج والجواب ممّا تقدّم.

---

١) ربما مقصوده من المتوهم هذا المحقق الوحيد، لذكره المثال المذكور في «فوائده»: ص ١٨٤.

٢) «التهذيب»: ١/١٥٦ ح ٤٤٩، «الاستبصار»: ١/١٣١ ح ٤٥٠، «وسائل الشيعة»: ٢/٣٩٠ ح ٢١٦٠.

٣) أي قسّ على حآل الأقلّ حال الأكثر. فنقول: إنّ تحديد أكثريّة الحيض بعشرة أيّام لايتمّ إلّا بعد تحققه في أحد عشر وإلّا لكان هو الأكثر لا عشرة أيام ولا في تسعة أيام وإلّا فلايتحقّق بالعشرة.

٤) أيّ انّ مفهوم الزّمان والمكان مثل مفهوم اللّقب والعدد في عدم الحجّية.

٥) حجّة عند جماعة نقله الآمدي عن الحنابلة في «الإحكام»: ٢/١٩٩، وعن الشافعي في «المنخول»: ص ٢٠٩، ومردود عند المحققين كما ذكر الشهيد في «التمهيد»: ص ١١٦.

فإنْ قلت[١] : إذا قيل: بِعْه في يوم كذا، وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح، وكذا غيره من العقود.

قلت: لأنّ التقييد في الوكالة تابع للّفظ ومختصّ بما قيّده لا من حيث المفهوم، بل من حيث إنحصار الإذن في ذلك، ولذلك لم يخالف من ردّ المفهوم في إختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيّده وصفاً وشرطاً وزماناً ومكاناً وغيرها، وصرّح بما ذكرنا الشهيد الثاني ﷺ في «تمهيد القواعد»[٢].

---

١) وذكر هذا المثال في «التمهيد»: ص ١١٧.

٢) في القاعدة ٢٨ ص ١١٧.

الباب الثالث
في العموم والخُصوص

وفيه مقدّمة ومقاصد:

أمّا المقدّمة:

فالعامّ: هو اللّفظ الموضوع للدّلالة على إستغراق أجزائه أو جزئيّاته، كما عرّفه شيخنا البهائي ﷺ(١).

واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنّى والجمع المنكر وأسماء العدد، فإنّها لم توضع للدلالة على ذلك وإنْ دلّت.

وقوله: أجزائه أو جزئيّاته لدخول مثل الرّجال على كل من المعنيين الآتيين من إرادة العموم الجمعي أو الافرادي.

وهذا اصطلاح، وإلّا فلامانع من جعل العشرة المثبتة أيضاً عامّا كما يشهد به صحّة الإستثناء.

فالعامّ على قسمين إمّا كلي يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه.

والعامّ المعهود الغالب الإستعمال في كلامهم هو المعنى الأوّل، ولذلك ذكروا انّ دلالة العموم على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّة، ويعبّرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والأفرادي، وليست من باب الكلّ، أي الهيئة الاجتماعيّة المعبّر عنه بالكلي المجموعي، ويظهر الثمرة في المنفي.

---

١) في «الزّبدة»: ص ١٢٥.

فلو كان الجمع المضاف في قوله تـعالى: ﴿ولا تَقتُلُوا أولادَكُـم﴾[١] . بـمعنى الكلي المجموعي، فلم يدلّ على حرمة قتل البعض، بخلاف المعنى الأوّل، نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة.

وسيجيء أنّ العموم قد يسْتفاد من جهة المقام[٢] لإقتضاء الحكمة ذلك، وهو أيضاً ليس من العامّ المصطلح وإنْ ترتب عليه أحكامه.

---

١) الأنعام: ١٥١.

٢) وذلك كقوله تعالى: ﴿وأَحلّ اللهُ البيع﴾.

المقصد الأوّل
في صيغ العموم

قانون

اختلفوا[١] في كون ما يدّعى كونها موضوعاً للعموم من الألفاظ موضوعاً له[٢] أو مشتركاً بينه وبين الخُصوص[٣] أو حقيقة في الخُصوص[٤] على أقوال: فقيل: بالتوقّف[٥]. ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتّفقوا في بعض الألفاظ واختلفوا في الأخر.

فلنقدّم الكلام في الخلاف في أصل الوضع، فالأشهر الأظهر كونها حقيقة في العموم.

---

١) قال في «الفصول» ص ١٦١: وهل يختص النزاع بالألفاظ المخصوصة أعني أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرّف والمضاف ومفرديهما والنكرة في سياق النفي أو يجري في مطلق ألفاظه فيدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه. والذي نص عليه العضدي هو الأوّل وصاحب «المعالم» هو الثاني ويساعده كلمات بعض الأصحاب وهو المعتمد.

٢) وهو المحكي عن المحقّق في «المعارج»: ص ٨٢، والشيخ في «العدة»: ص ٢٧٩، والعلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٧، وعزاه بعضهم الى الأكثر هنا كما في «الوافية»: ص ١١١.

٣) وهو للسيد كما في «الذريعة»: ص ٢٠١.

٤) ذهب إليه قوم حقيقة في الخصوص وإنّما تستعمل في العموم مجازاً كما نقل في «المعالم»: ص ٢٥٨.

٥) ونقل عن الآمدي: التوقف، وقيل: بالتوقف في الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي كما نقل في «الوافية»: ص ١١٢، وفي «التمهيد» ص ١٤٧: وتوقّف آخرون.

لنا: التبادر، فإنّ أهل العرف يفهمون من قولنا: ما ضربت أحداً، ومن دخل داري فله درهم، ومتى جاء زيد فأكرمه، ونحو ذلك العموم. فلو قال السيّد لعبده، لاتضرب أحداً، ثم ضرب العبد واحداً لاستحقّ بذلك عقاب المولى.

وللإتّفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه، وللإتّفاق[1] على لزوم الحنث على من حلف أنْ لايضرب أحداً بضرب واحد. وانّ من ادّعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه قلت: ما ضربت أحداً، فلولا انّه سلب كلّي لما ناقض الجزئية، فإنّ سلب الجزئي لايناقض الإيجاب الجزئي، ولقصّة إبن الزِبَعرى[2] فإنّه لما سمع قوله تعالى: ﴿إنّكم ومَا تَعبُدُون مِن دُونِ اللهِ حَصَبُ جهنّم﴾[3] قال: لأخصمنّ محمّداً ﷺ، ثمّ جاءه ﷺ وقال: يا محمّد ﷺ أليس عُبِدَ موسى وعيسى والملائكة، ففهمه دليل العموم لأنّه من أهل اللّسان، وأدلّ من ذلك جوابه ﷺ حيث قال: **ما أجهلك بلسان قومك أما علمت انّ ما لما لايعقل**[4]، فلم ينكر العموم وقرّره. وأمّا استعمال كلمة ما في ذوي العقول أو أعلى منهم كما في قوله تعالى: ﴿وَالسّماءِ وَما بَناها﴾[5]، فإنّما هو خروج عن الحقيقة لنكتة.

وفي رواية أخرى أجاب ﷺ: بأنّ المراد عبادة الشياطين التي أمرتهم بعبادة

---

١) عطف على التبادر.

٢) بكسر الزّاء المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت الرّاء المهملة الرجل السيء الخلُق، وقد يطلق على الرجل الكثير شعر الوجه والحاجبين واللّحيين، وقد يقال الزّبْعَريّ بفتح الزاء المعجمة وإسكان الباء وفتح العين المهملة وآخره ياء مشدّدة هكذا نقل بعضهم.

٣) الأنبياء: ٩٨.

٤) «الصراط المستقيم»: ١/٤٧.

٥) الشمس: ٥.

هؤلاء فنزل قوله تعالى: ﴿الَّذينَ سَبَقت لَهُم مِنّا الحُسنى أُولئِكَ عَنها مُبعَدُونَ﴾[(١)].

حجّة القائلين بأنّها حقيقة في الخُصوص وجهان:

الأوّل: أنّ الخُصوص متيقّن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت سواء أُريد منها الخُصوص فقط أو في ضمن العموم، بخلاف العموم فإنّه مشكوك الإرادة. ولمّا كان الوضع مسلّما للخصم ولابدّ له من مرجّح فالأَولى أنْ يقول انّه موضوع للمتيقّن المراد، فإنّه أَوفق بحكمة الواضع حيث إنّ غرضه من الوضع التفهيم.

وبهذا التقرير[(٢)] إندفع ما أورد على الدّليل بأنّه إنَّما يدلّ على تيقّن الإرادة لا على الوضع.

والجواب: أنَّ هذا إثبات اللّغة بالترجيح العقلي وهو باطل لأنّ طريقه منحصر في النقل، إمّا صريحاً محضاً بالتواتر أو الأحاد أو بإعانة تصرّف من العقل كما لو استفيد من مقدّمتين نقليّتين وضع مثل عموم الجمع المحلّى باللّام، فإنّه ثبت بواسطة مقدّمتين مستفادتين من النقل.

أحدهما: ما ثبت من أهلّ اللّغة جواز الإستثناء منه بأيّ فردٍ أمكن إرادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع.

وثانيتهما: ماثبت انّ الإستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل، ويحصل من ذلك أنّه يجوز إخراج كل فرد من الجمع، ثم العقل يحكم بأنّ الشيء ما لم يكن داخلاً في شيء لايمكن إخراجه منه. فثبت انّ جميع الأفراد داخل فيه، وهو معنى كونه

---

١) الأنبياء: ١٠١.

٢) أي بقولنا: فالأولى أنْ يقول أنّه موضوع للمتيقن المراد... الخ.

موضوعاً للعموم وهكذا.

وأمّا العقل المحض فلا مدخليّة له في إثبات اللّغات.

وأمّا التبادر وصحّة السّلب ونحوهما، فإنَّما هي أدلّة للفرق بين الحقيقة والمجاز، لا لاثبات أصل الوضع.

ولابأس بتوضيح المقام وإنْ كان خارجاً عمّا نحن فيه، لتنبيه الغافلين.

فنقول: إنَّ الوضع لايثبت إلّا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عبّاد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير(١) من أنّ دلالة اللّفظ على المعنى إنَّما نشأت من مناسبة ذاتيّة وإلّا لتساوت المعاني بالنّسبة الى اللّفظ فإمّا أنْ يكون هناك تخصيص وترجيح في الدّلالة على المعنى أو لا. فعلى الثاني يلزم التخصّص من غير مخصّص، وعلى الأوّل التخصيص بلا مخصّص وهما محالان.

والجواب: امّا بأنّ المرجّح هو الإرادة إمّا من الله تعالى(٢) لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في أوقاتها أو من الخلق(٣) لو كان هو الواضع كتخصيص الأعلام

---

١) في «الفصول» ص ٢٣ سليمان بن عبّاد الصيمري وليس كما في المتن، نعم في «المحصول للرّازي» ج ١ ص ١٨١ و «أوائل المقالات» للشيخ المفيد و «تمهيد القواعد» للشهيد: عباد بن سليمان كما في المتن. هذا وانّ التكسير أي تكسير الحروف بنفسها أو بأعدادها، وقد يفرّق بين علم التكسير وعلم الأعداد واذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا.

٢) اشارة الى ماذهب اليه أبو الحسن الأشعري من أنَّ اللّغات كلها توقيفيّة وضعها الله تعالى ووقفنا عليه بالوحي الى الأنبياء عليهم السلام أو بخلق أصوات تدلّ عليه، وأسمعها واحداً أو جماعة أو بخلق علم ضروريّ بهما في واحد أو جماعة.

٣) إشارة الى ما ذهب إليه جماعة من أنّها اصطلاحية يعني واضعها البشر واحداً أو

←

بالأشخاص أو بمنع إنحصار المرجّح فيما ذكروه لِمَ لايكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذّهن من بين المعاني في غيره تعالى، ومصلحة اخرى فيه تعالى مع أنّه يدفعه الوضع للنقيضين والضدّين(١)، وإقتضاء اللّفظ بالذّات لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص ممّا لا معنى له، لأنّ الذّاتي لايتخلّف، ولذلك وجّه السّكاكي هذا المذهب وأوّله بأنّ مراده انّ الواضع لم يهمل المناسبة بين اللّفظ والمعنى كما هو مذهب أهل الاشتقاق. فذكروا انّ الفَصم ـ بالفاء ـ لكسر الشيء مع عدم الإبانة، والقَصم ـ بالقاف ـ له مع الإبانة، للفرق بين الفاء والقاف في الشدّة والرّخاء كالقسمين من الكسر. فثبت انّ طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من جهة اخرى.

والمرجّحات العقليّة والمناسبات الذوقية ممّا لم يثبت جواز الاستناد إليها في إثبات الأشياء التوظيفيّة التوقيفيّة كالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، ولذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضاً كما جوّزه قوم من العامّة فيما لو دار التّسمية بالإسم مع معنى في المسمّى وجوداً وعدماً، كالخمر فإنّها دائرة مع تخمير العقل وجوداً وعدماً، فقبله عصير وبعده خلّ والدوران يفيد العليّة، فكأنّ الواضع قال سمّيت هذا خمراً

← جماعة ثم حصل التعريف باعتبار الإشارة والتكرار والترديد بالقرائن كما أنّ الاطفال يتعلّمون اللّغات. وها هنا قولان أخران أيضاً أحدهما: انّ القدر المحتاج إليه في معرفة الاصطلاح توقفي والباقي اصطلاحي، وثانيهما: التوقف. وأدلّة الأقوال في كتب القوم في المبادئ اللّغوية فمن شاء الاطّلاع فليعد إليها.

١) ومما وضع للنقيضين هو (القرء) فإنّه موضوع بوضع متعدّد للطهر والحيض وكل منهما نقيض الآخر، إذ الحيض عبارة عن عدم الطّهر الذي هو نقيض الطّهر، وكذا الطّهر عبارة عن عدم الحيض الذي هو نقيض الحيض. ومما وضع للضدين هو (الجون) فإنّه أيضاً موضوع بوضع متعدّد للسّواد والبياض واحدهما ضد الآخر لكونهما وجوديين.

لأنّه يخمر العقل، فكأنّه جوّز تسمية كل ما فيه هذه العلّة خمراً[١]، فيكون ترخيصاً منه بالعموم كترخيصه في سائر الكلّيات كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب، وهو باطل لعدم ثبوت حجّية القياس، مع أنّ جماعة ممّن جوّز العمل بالقياس لم يجوّزه في اللّغة.

وقد يقلّب الدّوران على المستدلّ، بأنّ التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب أيضاً، فإنّ المجموع إذا وجد وجدت التسمية، فإذا إنتفى إنتفت، فالعلّة مركّبة.

ثم لا يذهب عليك أنَّ رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك، وكذلك إطلاق الرّجل على من لم يطلقه العرب وكذلك أقسام المجازات وأنواع العلائق ليس من باب القياس، بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبّع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك، وهذا ممّا لا خلاف في جواز الاعتماد عليه.

وأمّا الاعتماد على التبادر وعدم صحّة السّلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك، فليس من باب إثبات الوضع بالعقل، بل إنّما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات.

والحاصل، أنّ الأجنبي باصطلاح قوم، الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى انّهم يستعملون لفظاً في معان متعدّدة ولا يعرف أيّها حقيقة وأيّها مجاز، فلاريب انّه

---

١) وقد توجد هذه العلّة أيضاً أي التخمير في النبيذ وفي بقيّة المسكرات، فالنبيذ مثلاً ويسمى حينئذ خمراً وكذا الفقّاع فيجري عليهما أحكام الخمر، وكذا يسمى النبّاش بالسّارق بالخفية، واللّائط بالزّاني لإيلاجه المحرّم وليس كل ذلك حقيقة كذلك.

يعرف انّ في ذلك الاصطلاح ألفاظاً مفردة موضوعة للمعاني الشخصيّة أو النوعيّة، وألفاظاً مركّبة موضوعة للمعاني النّوعيّة، وألفاظاً مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والدّيدن في جميع اللّغات والإصطلاحات.

ويعلم أنّ ما يتكلّمون به قد بلغ إليهم من واضع إصطلاحهم حقيقة كان أو مجازاً، ولكنّه يريد أنْ يميّز بين الحقيقة والمجاز، ويعرف انَّ المعاني المتعدّدة التي يستعملون فيها لفظاً واحداً على التناوب أيّها حقيقة وأيها مجاز فيتفحّص عن أحوالهم، فإمّا يصرّحون له بنقل الوضع أو يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواصّ الحقيقة في البعض وخواصّ المجاز في الآخر، فمن خواصّ الحقيقة التبادر وعدم صحّة السّلب، ومن خواصّ المجاز تبادر الغير وصحّة السّلب، ومن العلم بالعرض الخاصّ يحصل العلم بالمعروض، ومعرفة خاصّة الشيء من خارج لايحتاج الى النقل من الواضع، فالمقصود بالذّات من إستعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لاتحصيل العلم بمطلق الوضع وإنْ حصل العلم بالوضع في ضمنه[١] أيضاً، فإنّ القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل، إنّما إشكاله في تعيين الخصوصيّة، فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل.

فإن قلت: نعم، ولكن ذلك لاينفي القول بإثبات اللّغة بالعقل، فإنّ اللّغة هو اللّفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشّخصي أو النّوعي الحقيقي أو

---

١) أي وإنْ حصل العلم بالوضع المطلق في ضمن العلم بالوضع بعنوان الحقيقة.

المجازي فأيّها[١] ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللّغة بالعقل، والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلاً بالتبادر وهو دليل عقلي مع أنَّ إثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدلّ هنا أيضاً إثبات للحقيقة لا لمطلق اللّغة.

قلت: المراد من عدم ثبوت اللّغة بالعقل عدم إمكان الإستدلال عليه من طريق اللّمّ، من دون الإستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع.

وأمّا طريق الإنّ والإستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلامانع منه. فإنّ التبادر وعدم صحّة السّلب والنقل المتواتر والآحاد كلّها معلولات للوضع ودلالتها إنيّة، غاية الأمر كون بعضها قطعيّاً وبعضها ظنيّاً، فلابدّ أنْ يوجّه ما ذكروه من أنّ طريق إثبات اللّغة إمّا تواتر أو أحاد، بأنّ مرادهم انّ طريقه إما قطعيّ أو ظنّي. فخبر الواحد والتبادر والتواتر وعدم صحّة السّلب[٢] والإستقراء[٣] يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلاً مستعملاً في معنى خاصّ في أكثر الموارد، وأمثال ذلك كلّها من الظنّيات وكلّها معلول للوضع.

وأمّا خامريّة العقل وكون الأقل متيقّن المراد وأمثالهما، فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع[٤] التي يستدلّ بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضاً، وهذا هو الممنوع.

ومثل التبادر وأخواته في أدلّة الوضع من جملة التوقيفيّات قبالاً للنقل

---

١) أيّ هذه الاعتبارات.

٢) وهذه في السّماعيات.

٣) والاستقراء في القياسيات.

٤) لا من معلولات الوضع أي من اللّميات لا الإنيّات.

المتواتر، والآحاد مثل إتفاق العلماء[١] الكاشف عن رأي المعصوم ﷺ، وتقرير الكاشف عنه قبالاً للأخبار المتواترة والآحاد في الشرعيّات، فافهم ذلك واضبطه.

فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول وقد يعارض الدّليل على فرض التسليم: بأنّ العمل على العموم أحوط وهو باطل، لأنّ ذلك إنَّما يتمّ في الواجب، فقد يكون التكليف بالإباحة هكذا قيل.

وأورد عليه[٢] : بالمنع في الواجب مطلقاً أيضاً كما في: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فإنّ قتل النفس المحترمة أشدّ من مخالفة الأمر.

الثاني[٣] : أنّه اشتهر في الألسن حتّى صار مثلاً أنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ منه، وهو وارد على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم، والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقل تقليلاً للمجاز.

وأجيب[٤] : بأنّ إحتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصّص ظاهر في أنّها للعموم، ويوهن التمسّك بمثل هذه الشهرة.

أقول: فيه نظر[٥] . أمّا في الأوّل، فلأنّ إحتياج الخروج الى مخصّص عند المستدلّ ليس لظهور العامّ في العموم، بل لأنّ اللّفظ عنده موضوع لبعض ما صدق

---

١) وهو الاجماع باصطلاح المتأخرين، وأما الاجماع باصطلاح القدماء فهو متروك بين المتأخرين.

٢) على الدليل المذكور، والمورد هو سلطان العلماء. راجع حاشيته على «المعالم»: ص ٢٩٤.

٣) أي الثاني من أدلّة القائلين بأنَّ الألفاظ المعهودة موضوعة للخصوص، وانَّ استعمالها في العموم خلاف موضوعها وذكرها في «المعالم»: ص ٢٦٠.

٤) والمجيب هو صاحب «المعالم»: ص ٢٦١.

٥) أي فى كلّ واحد من الجوابين نظر.

عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين، ولمّا كان ذلك البعض محتملاً لكل واحد من الأبعاض فالتخصيص إنَّما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العامّ، لأنّ العامّ ظاهر في الجميع حتى يحتاج إرادة البعض الى المخصّص. ولعلّ هذا التوهّم نشاء من لفظ وقد خصّ منه، وتعبير المستدلّ بذلك إنّما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلّم باصطلاحه، وإلاّ فحاصل مراد المستدلّ انّ غالب إستعمال الألفاظ التي يدّعي عمومها في بعض ما يصلح له اللّفظ، والغلبة علامة الحقيقة، فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الإستعمال دليلاً للحقيقة.

سلّمنا، لكنّه يصير دليلاً إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الأقلّ وقد بيّنا الأدلّة.

وأمّا في الثاني[١]، فلأنّ متمسّك المستدلّ ليس هو نفس الاشتهار، بل لأنّ ذلك المطلوب حقيقة له والمثل مطابق للواقع، حتى أنّ ذلك المثل أيضاً مخصّص في نفس الأمر بأنّ الله بكلّ شيء عليم، وإنّما قال وارد على سبيل المبالغة، لأنّه لو كان المراد ظاهره لكان كاذباً للزوم التخصيص في نفس المثل.

واحتجّ القائل بالاشتراك[٢]: بالإستعمال فيهما، وظاهر الإستعمال الحقيقة[٣].

وفيه: أنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز كما مرّ مراراً.

وبأنّه لو كانت حقيقة في العموم لعلم إمّا بالعقل أو بالنقل، ولا مجال للعقل،

---

١) أي وأمّا النظر في الجواب الثاني وهو وهن التمسّك بمثل هذه الشهرة.

٢) راجع «الذريعة»: ص ٢٠٢.

٣) السيد المرتضى يقول في كل مقام انّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

والنّقل إما تواتر أو آحاد، والآحاد لايفيد اليقين ولو كان متواتراً لاستوى الكلّ.

وفيه: أنّ التمييز بين الحقيقة والمجاز لاينحصر في نصّ الواضع أو النقل عنه صريحاً، بل قد يعلم بوجود الخواصّ كما أشرنا. والخاصّة موجودة فيها وهو التبادر كما بيّنا، مع أنّه لادليل على وجوب تحصيل اليقين، ولا يلزم إستواء الكلّ في المتواتر لاختلاف الدّواعي والموانع.

وحجّة التوقّف[1] : عدم ظهور المأخذ، وقد عرفته.

---

١) ذكر الغزالي شبه أرباب الوقف في «المستصفى»: ٢٨/٢ بعد أن قال: قد ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلّمين إلى الوقف، ولهم شبه ثلاث.

قانون

صيغ العموم على القول بوضع اللّفظ له كثيرة.

منها: لفظ «كلّ»، والأظهر انّه حقيقة في العموم[١] وإرادة الهيئة الإجتماعيّة[٢] منه مجاز، لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي.

وكذلك لفظ «الجميع» وما تصرّف منه كـ: «أجمع» و «جمع» و «جمعاء» و «أجمعين» وتوابعه المشهورة[٣].

ومنها: لفظ سائر على إطلاقيه، وإنْ كان أظهر في إرادة الباقي، فإنّه ظاهر في تمام الباقي.

ومنها: «كافّة» و «قاطبة»[٤].

و «من» و «ما» الشرطيتان والاستفهاميتان، وأمّا الموصولتان فلاعموم فيهما إلّا أنْ يتضمّن معنى الشرطيّة، ويفهم ذلك[٥] من الخارج، وإلّا فالأظهر الحمل على الموصولة، ولا عموم إلّا أنْ يجعل من باب إطلاق الجنس كما سيجئ في المفرد المحلّى باللّام.

والأظهر الأقوى أنّ «ما» حقيقة في غير أولي العلم[٦]. ودعوى أنّه حقيقة في

---

١) العموم الأفرادي.

٢) أي العموم المجموعي.

٣) مثل اكتع ابتع واخواتهما.

٤) ومعشر ومعاشر وعامة.

٥) أي الشرطيّة.

٦) وإلى هذا ذهب في «التمهيد»: ص ١٥٣.

الأعمّ منه كما ذهب إليه جماعة ممنوعة[١].

وكذلك النّكرتان الموصوفتان لاعموم فيهما نحو: مررت بمن أو بما معجب لك. وعن بعضهم[٢] إلحاق ما الزّمانية[٣] مثل: ﴿إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً﴾[٤]، والمصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل مثل: يعجبني ما تصنع.

ومنها: «أي» في الشّرط والإستفهام. وعن جمهور الأصوليّين: انّها عامّة في أولي العلم وغيرهم إلاّ أنّها ليست للتكرار[٥] بخلاف «كلّ»، فلو قال لوكيله: أي رجل دخل المسجد فأعطه درهماً، إقتصر على إعطاء واحد، بخلاف ما لو قال: كلّ رجل، فإنّه يعطي الجميع، فعلى هذا يكون عموم «أيّ» عموماً بدليّا كما في المُطلَق[٦] بخلاف «كلّ».

---

١) في «التمهيد» ص ١٥٣: ولسيبويه نص يوهم أنّ «ما» لأولي العلم وغيرهم، وقال به جماعة.

٢) وعزاه في «التمهيد»: ص ١٤٨ إلى بعضهم أيضاً.

٣) أي الحاقها بالعموم وهي ما المصدريّة الزمانيّة بألفاظ العموم.

٤) آل عمران: ٧٥.

٥) فتفيد العموم الشمولي. قال في الحاشية: كما في «العدة» وعن صريح الفيومي، ولكن الظاهر دلالة أي في الشرط والاستفهام على التكرار مثل من كما في قوله ﷺ: أيّما امرئ ركب أمراً بجهالة، أي كل امرئ. وأما الاستفهاميّة فقد عرفت وجه العموم فيها أيضاً وانّها للترديد لاالعموم البدلي ومنه يظهر ما في قوله يكون عموم أي بدليّاً كما في المطلق، وما ذكرناه من عموم أيّ هو المنقول عن الأكثر بل عن الشهيد الثاني وغيره نسبته الى جمهور الاصوليين وعن الفخري انّه بعد إستقراء اللّغات من الضروريّات. راجع «التمهيد»: ص ١٥٥، و«العدة»: ١/٢٧٤.

٦) ظاهره أنّ المطلق أيضاً من ألفاظ العموم، لكن عمومه بدليّ لا شمولي وهذا خلاف الاصطلاح لتقابل المطلق والعام، إلاّ أن يقال اسم الجنس إذا أريد به الجنس فهو مطلق وإذا أريد به تقييده بأحد الأفراد كان عاماً بدليّاً راجع الحاشية.

ومنها: «مهما» و «إذما» و «أيّان» و «أنّى»[١].

ومنها: «متى» و «حيث» و «أين» و «كيف» و «إذا الشرطية»[٢] إذا اتّصلت بواحد منها ما. وأمّا إذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم إذا إقتضاه الحكمة مثل «إنْ».

وهناك ألفاظ أخر مذكورة في « تمهيد القواعد » وغيره[٣] والمعيار في الكلّ التبادر، فإن فهم التبادر فيثبت الحقيقة وإلّا فإنْ إقتضاه الحكمة أيضاً فكما عرفت، وإلّا فلا عموم.

وسنفرد الكلام في بعضها للإشكال والخلاف فيه بالخصوص.

---

١) أيّان للزمان وأنّى للمكان.

٢) لا الزمانيه.

٣) راجع من قاعدة « ٤٦ » إلى « ٥٦ » من « تمهيد القواعد »، ومن غيره كـ: « الوافية »: ص ١١٢، و « المعارج »: ص ٨٣، و « العدة »: ١/٢٧٤، و « المستصفى »: ٢/٢٢.

قانون

اختلف أصحابنا بعد إتّفاقهم ظاهراً في إفادة الجمع المحلّى باللّام للعموم في دلالة المفرد المحلّى عليه.

وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدّمات.

الأولى

المراد بالمفرد هنا إسم الجنس، ولابدّ من بيان المراد من الجنس وإسم الجنس والفرق بين إسم الجنس وعَلَم الجنس والنّكرة والمعرّف بلام الجنس والجمع وإسم الجمع.

فاعلم، أنّ المراد من الجنس هو الطبيعة الكليّة المقرّرة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له، فمفهوم الرّجل بمعنى ذات ثبت له الرّجوليّة الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس، ولايعتبر في تحقّق مفهومه وحدة ولاكثرة، بل ويتحقّق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير. ولفظ رجل إسم يدلّ على ذلك الجنس، لكنّهم إختلفوا في أنّ المراد بإسم الجنس هو الماهيّة المطلقة لابشرط شيء فيكون مطابقاً للمسمّى أو الماهيّة مع وحدة لا بعينها ويسمّى فرداً منتشراً.

والأقوى الأوّل.

وذلك لأَنّ الأسماء التي يتعاور[1] عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور

١) أي يتوارد ويتعاقب.

الألفاظ الغير المستقلّة عليها كاللّام والتـنوين والألف والنّـون وغـيرها[١] مـن التغييرات والمتمّمات، لابدّ أن يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللّفظ له، كما أنّه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللّواحق أَوضاع نوعيّة مستفادة من إستقراء كلامهم[٢]. والقول بثبوت الوضع[٣] الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كلّ واحد من اللّواحق في كل واحد من الأسماء لعلّه جـزاف، فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللّفظ بسبب تعاور المـلحقات بحسب المقامات، أنّ هناك مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النّظر عن اللّواحق يوجد منه شيء في الكلّ ويتفاوت بحسب المقامات، وليس ذلك في مثل رجل إلّا معنى الماهيّة لابشرط[٤].

لايقال: الإسم لايخلو عن شيء من اللّواحق ولايجوز استعماله بدون شـيء منها، فَلِمَ لاتقول: بأنّ رجلاً منوّناً مثلاً موضوع لكذا، ومعرّفا باللّام موضوع لكذا، وملحقاً به الألف والنّون لكذا، وهكذا. فلا يجب فرض الرّجل خالياً عـن تـلك اللّواحق حتّى يلزم له إثبات معنى، ويقال: إنّه موضوع للجنس والماهيّة لابشرط، لأنّا نقول أوّلاً: إنّ مفهوم الرّجل لابشرط مع قطع النّظر عن التعيين فـي الذّهـن مفهوم مستقلّ يحتاج الى لفظ في التفهيم.

---

١) كالواو والنون والنفي والاضافة ونحو ذلك.

٢) قال في الحاشية: أي انّ لهذه اللّواحق أوضاعاً نـوعيّة بـلحاظ المـلحوقات فـيطرء الوضع للملحوقات من جهة وضع اللّواحق كذلك.

٣) أي واحد شخصي من دون حاجة الى وضعين أحدهما شخصي والآخر نوعي.

٤) هذا دليل الخصم بأنْ يقول رجل مع اللّواحق مستعمل دون الخالي، وكلّما كان كذلك فالأوّل موضوع دون الثاني.

وثانياً: أنّه أيضاً مستعمل في الأسماء المعدودة ولاريب انّه ليس بمهمل، بل موضوع وليس له معنى إلّا ما ذكرناه[١].

وثالثاً: أنّ كلّ اللّواحق ليس ممّا يفيد معنى جديداً ولايجب أنْ يؤثّر في المعنى تأثيراً.

فمنشأ التوهّم في هذه الاعتراض[٢]، لزوم إتمام الإسم بأحد المذكورات.

ويدفعه: أنّ تنوين التمكّن أيضاً ممّا يتمّ به الإسم، ولكنّه ليس الغرض منه إلّا أمراً متعلّقاً بالإعراب كما في جاءني زيد. فقولك: رجل جاءني لا إمرأة، إنّما يراد به بيان الماهيّة، وكذلك: أسد عليَّ وفي الحُرُوبِ نَعامَة[٣].

وكيف كان، فالظاهر انّ لفظ رجل إذا خلا عن الّلام والتنوين موضوع للماهيّة لابشرط، ويؤيّده ما نقلنا سابقاً عن السّكاكي إتفاقهم على كون المصادر الخالية عن الّلام والتنوين حقيقة في الماهيّة لا بشرط.

وعلى هذا فأصل مادّة الرّجل مع قطع النّظر عن اللّواحق إسم جنس وموضوع للماهيّة لابشرط شيء، وإذا دخل التنوين فيصير ظاهراً في فرد من تلك الطبيعة، فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معيّن. ومن هنا غلط من أخذ الوحدة الغير المعيّنة في تعريف إسم الجنس وأدخلها في معناه، نظراً الى أنّ المقصود من الوضع التركيب لاتفهيم المعنى، والإسم لايستعمل بدون التنوين

١) أي المهيّة لابشرط.

٢) أي الاعتراض بأنَّ الاسم لايخلو عن شيء من اللّواحق.

٣) أسد عليَّ وفي الحروف نعامة فتخاء تفزعُ من صفير الصافر. وهو لعمران بن حطان. قاله في الحجّاج بن يوسف كما في كتاب «المتوارين» لعبد الغني بن سعيد الأزدي المتوفى سنة ٤٠٩ هـ.

واللّام وغيرهما من المتمّمات، وأنت خبير بأنّ الخاصّ لايدلّ على العامّ وكونه كذلك في بعض الأحيان لايستلزمه مطلقاً، فإنّ ذلك لايتمّ في مثل الرّجل خير من المرأة.

فإن قلت: إنّما أخذ هذه[١] في تعريف المنكر منه[٢].

قلت: مع أنّه ينافي إطلاق القائل لايتمّ في مثل المثالَين المتقدّمَين[٣]، وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردّد في كونه رجلاً أو امرأة: انّه رجل. فإنّ المراد من التنوين هاهنا ليس الإشارة الى الفرد الغير المعيّن، بل المراد إنّه هذه الماهيّة لاغيرها، والى هذا ينظر من قال: إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة المطلقة. فقولنا: رجل في جاءني رجل، نكرة لا إسم جنس، ولذا جعلوا النّكرة قسيماً لإسم الجنس، وإلّا فالنّكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة، أيضاً بحسب ملاحظة حضورها في الذّهن وعدمه. فرجل في المثال المتقدّم[٤] نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيّن الطبيعة. وفي المثال المتأخّر[٥] باعتبار ملاحظة عدم تعيّن الفرد.

وبالجملة، فهنا أربعة أمثلة: رجل إذا خلا عن اللّام والتنوين، وهذا رجل يعني لا امرأة، وجاءني رجل أو جئني برجل، والرّجل خير من المرأة.

---

١) أي الوحدة الغير المعيّنة، ومراده دفع الغلط عن الأحد، وأنّه لعلّه أراد تعريف هذا القسم من اسم الجنس.

٢) أي المنكر من الجنس وهو ما عري عن أداة التعريف مثل: جاءني رجل، ولاريب انّ ما يورد علينا من النقض بمثل: الرجل خيرٌ من المرأة ليس مما نحن فيه.

٣) وهما: جاءني رجل لا إمرأة، وأسد عليَّ وفي الحروب نعامة.

٤) وهو رجل جاءني لا إمرأة، ويمكن أنْ يكون المراد قوله: هذا رجل، في قولك لمن يسأل عن شبح تردّد في كونه رجلاً أو امرأة.

٥) وهو قوله: جاءني رجل.

أمّا الأوّل: فالمراد به الطبيعة لابشرط بلاريب. ولعلّ القائل بدخول الوحدة الغير المعيّنة غفل عن هذا لأنّ نظره الى المركّبات لا الى مثل الأسماء المعدودة لندرة إستعمالها في المحاورات، وإلّا فلابدّ أنْ يقول بدخول الوحدة فيه أيضاً.

وأمّا الثاني: فهو إسم جنس منكّر بمعنى التنكير في أصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذّهن.

وأمّا الثالث: فهو نكرة بمعنى أنّ المراد منه فرد من ذلك الجنس إمّا غير معيّن أصلاً كما في جئني برجل أو عند السّامع كما في جاءني رجل، وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعيّنة في الجنس فيكون إسم جنس، فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين إسم الجنس والنّكرة، ولايصحّ له جعل النّكرة قسيماً لإسم الجنس إذا كان المراد إسم الجنس الغير المعرَّف.

وأمّا الرابع: فهو تعيين للطبيعة وإشارة الى حضورها في الذّهن على المختار، ومعنى مجازي لإسم الجنس على القول الثاني(١) لعدم إرادة الوحدة والكثرة جزماً، فقد إستعمل في جزء ما وضع له، وسيجيئ الكلام في باقي أقسام المعرَّف باللّام.

وحاصل الكلام وتتميم المرام، أنّ رجلاً مثلاً مع قطع النظر عن اللّام والتنوين له وضع، والقول بأنّه لابدّ أنْ يكون الوضع إمّا مع التنوين أو اللّام أو غيرهما يحتاج الى دليل. فإنّ لحوق تلك الملحقات في أحاد جميع الألفاظ ليس مسموعاً من العرب، بل المرخّص فيه من العرب إنّما هو نوعها، ولا ريب أنّ هذه اللّواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام.

والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بأنْ يقال مثلاً رخّص العرب أوّلاً

---

١) وهو قول من أخذ بالوحدة الغير المعيّنة في تعريف إسم الجنس.

في إستعمال اللّفظ مع التنوين لإفادة الوحدة ثم مع اللّام لسلب ذلك وإرادة الماهيّة، ثم مع الألف والنون لسلب ذلك وإرادة التثنية وهكذا، جزاف واعتساف.

فالقول: بأنّ الجنس المعرَّف باللّام كان أصله منوّنا ثم عرِّف باللّام أو بالعكس وهكذا، قول بلادليل وترجيح بلامرجّح، فلابدّ من إثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع. فلابدّ من القول بأنّ اللّفظ مع قطع النّظر عن اللّواحق له معنى وإنّما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلّمين بحسب المقامات، ولاريب إنّهم إتّفقوا في مثل رجل انّ هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهيّة المعهودة، وإنّما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معيّن وعدمه[١]، والمانع مستظهر[٢] والوضع توقيفيّ، مع أنّ السّكاكي نقل إجماع أهل العربيّة على أنّ المصادر الخالية عن اللّام والتنوين موضوعة للماهيّة لابشرط شيء، ويبعد الفرق بينها وبين غيرها[٣]، فحينئذ نقول: إسم الجنس عبارة عمّا دلّ على الماهيّة الكليّة لابشرط شيء، وهو الإسم الخالي من الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكّن كما في مثل: هذا رجل لا إمرأة، ومنه قول الشاعر: أسدٌ عليَّ وفي الحُرُوبِ نَعَامَةٌ. وقد يلحقه الألف واللّام للإشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل: الرّجل خير من المرأة، وفي هذه الأمثلة إلتفات الى جانب الفرد لا واحداً ولا أكثر.

---

١) أي عدم حصول الماهيّة في ضمن فرد معيّن.

٢) يعني مطلقاً سواء كان في رجل جاءني لا إمرأة أو نظائره مثل: جاءني رجل، وجئني برجل، فإنَّ المقام إنَّما يقبل المنع لو أريد به الأعم، هذا كما في «الحاشية».

٣) أي بين المصادر الخالية عن الملحقات وغيرها. ولعلّ وجه البعد هو عدم القول بالفصل، ومن خالف في غير المصادر لعلّه غفلة عن الاجماع المنقول عن السكاكي.

وأمّا إذا لحقه التنوين المفيد للوحدة، فحينئذ يصير نكرة ولا يقال له حينئذ إسم الجنس، فالمراد به فرد من ذلك الجنس. وإذا لحقه الألف والنّون فيصير تثنية، فالمراد به فردان من ذلك الجنس، وهكذا الجمع. وإذا لحقه الألف واللّام فإن أُريد بها الإشارة الى فرد خاصّ باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي، وهو إمّا باعتبار ذكره[١] سابقاً كقوله تعالى: ﴿فَعَصى فِرعونُ الرَّسُولَ﴾[٢]، و: ﴿المِصباحُ في زُجَاجَةٍ﴾[٣]، فيقال له العهد الذِكري أو باعتبار حضوره كقوله تعالى: ﴿اليَومَ اَكملتُ لَكُم دينَكُم﴾[٤]، ومنه: يا أيّها الرّجل: وهذا الرّجل.

وكما يشار بهذه اللّام الى الفرد المعيّن المعهود، فقد يشار بها الى الصنف المعيّن من الجنس، كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلّى باللّام الى الأفراد المتعارفة وسنشير إليه[٥].

وكما يمكن إرادة الفرد المعيّن من الطبيعة الداخلة عليها اللّام بلام العهد هذه، فيمكن إرادة أحد معنيي المشترك اللّفظي أيضاً كما هو أحد الاحتمالَين في الإرجاع الى الأفراد الغالبة كما سنبيّنه[٦] إنْ شاء الله تعالى. وإنْ أُشير بها الى تعيين الماهيّة فهي لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك: الرّجل خير من المرأة، وهو قسمان:

---

١) أي ذكر المتكلّم إيّاه أي الفرد الخاص.

٢) المزمل: ١٦.

٣) النور: ٣٥.

٤) المائدة: ٣.

٥) في أواخر هذا القانون وكذا في بحث المطلق والمقيّد.

٦) وكذا كما مرّ في «الحاشية السّابقة».

قسم يصحّ إرادة الأفراد منه لكنّه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرّفات مثل: الإنسان حيوان ناطق.

وقسم لا يمكن إرادة الأفراد منه كقولك: الحيوان جنس والإنسان نوع، ثمّ قد يراد بذلك[١] الماهيّة بإعتبار الوجود، يعني يطلق[٢] المعرَّف بلام الجنس ويراد منه فرد مّا موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديّته في الذِّهن. وكونه جزئياً من جزئيّاتها مطابقاً لها، يصحّ إطلاقها عليه كما في قولك: ادخل السّوق واشتر اللّحم. وذلك إنّما يكون إذا قامت [قام] القرينة على عدم جواز إرادة الماهيّة من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كالدّخول فيما نحن فيه، وهو في معنى النّكرة وإنْ كان يجري عليه أحكام المعارف.

وقد يراد بها الماهيّة باعتبار وجودها في ضمن جميع الأفراد كقوله تعالى: ﴿إنَّ الانسانَ لَفِي خُسرٍ إلّا الَّذينَ آمَنُوا﴾[٣] وجعل المعهود الخارجي خارجاً عن المعرَّف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم.

ووجهه[٤] : أنّ معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من أفراده، بل يحتاج الى معرفة اخرى.

وفيه: أنّ الإستغراق وإرادة فرد ما أيضاً لايكفي فيهما معرفة الجنس، بل يحتاجان الى أمر خارج وهو ما يدلّ على عدم إمكان إرادة الماهيّة من حيث هي

١) أي بالمعرّف بلام الجنس الماهيّة باعتبار الوصف.

٢) أي يستعمل المعرّف بلام الجنس في تعيّن المهيّة لكن المراد هو الفرد، فيكون بين المستعمل فيه والمراد فرق.

٣) العصر: ٢.

٤) هذا الوجه قد وجّهه السيّد الشريف كما عن الحاشية.

فيهما وعدم إمكان إرادة البعض الغير المعيّن أيضاً في الإستغراق، فالأَوْلى أنْ يجعل المقسم إسم الجنس إذا عُرِّف باللّام، ويقال إمّا يقصد باللّام محض تعيين الطبيعة والإشارة إليها كما هو أصل موضوع الألف واللّام ولم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس، وإما أنْ يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود، فإمّا أنْ يثبت قرينة على إرادة فرد خاصّ فهو العهد الخارجي، وإلّا فإنْ ثبت قرينة على عدم جواز إرادة جميع الأفراد فهو للعهد الذّهني، وإلّا فللإستغراق.

ويبقى الكلام في أُمور:

الأوّل: أنّه هل يكفي مجرّد المعهوديّة في الخارج في حمل اللّفظ عليه أو يحتاج الى شيء آخر[١].

والثاني: أنّ الحمل على العهد الذّهني كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الإستغراق.

والثالث: ما وجه[٢] الحمل على الإستغراق إذا لم يعهد شيء في الخارج، وهل هو من باب دلالة العقل أو اللّفظ، وسيجيء الكلام فيها.

ثمّ إنّ الفرق بين العهد الذّهني والنّكرة ليس إلّا من جهة أنّ الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النّكرة بالوضع. والظاهر انّه أيضاً يستعمل في كِلَا معنيي النّكرة، أعني ما كان من باب: ﴿وَجاء رَجُلٌ مِن اَقصَى المَدينةِ﴾[٣]، ومن باب: جئني برجل.

---

١) من سبق الذِّكر أو العلم أو الحضور.

٢) فما هو وجه تقديم العهد الخارجي على الاستغراق أو تقويم الاستغراق على الذهني عند عدم العهد.

٣) القصص: ٢٠.

وأمّا الفرق بين عَلَم الجنس وإسم الجنس، فهو انّ عَلَم الجنس قد وضع للماهيّة المتّحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذّهن كأُسامة، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف إسم الجنس، فإنّ التعيين والتعريف إنّما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللّام، فالعَلَم يدلّ عليه بجوهره وإسم الجنس بالآلة.

وأمّا الكليّ الطبيعي فلامناسبة بينه وبين إسم الجنس، والمناسب له إنّما هو نفس الجنس وليس كلّ جنس يكون كليّاً طبيعيّا فالجنس أعمّ، فإنّ الكلّي الطبيعيّ معروض لمفهوم الكليّ ونفس الكليّ جنس، فالجنس أعمّ مطلقاً.

وأمّا الفرق بين إسم الجمع وإسم الجنس فهو أنَّ إسم الجنس يقع على الواحد والإثنين بالوضع بخلاف إسم الجمع.

الثانية(١)

لا إختصاص للجنسيّة بالمفردات، بل قد يحصل في الجمع أيضاً لا بمعنى انّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النّكرة انّه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معيّنة، بل بمعنى انّ الجماعة أيضاً مفهوم كلّي، حتّى أنّ جماعة الرّجال أيضاً مفهوم كلّي. فلك تصوير جميع الصّور المتقدّمة فيه، فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللّام والتنوين موضوع لما فوق الإثنين، وهو يشمل الثلاثة والأربعة وجميع رجال العالم، فقد ينوّن ويراد به الوحدة ـ أعني جماعة واحدة ـ مثل النّكرة الأفراديّة في المفرد، وقد ينوّن لمحض التمكّن ويراد

---

١) وهي المقدمة الثانية على ما مرّ ولما سيأتي.

به الماهيّة بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر: أَقَومٌ الُ حِصنٍ اَم نِساءُ؟![١] وقد يعرَّف ويراد به الجنس والماهيّة مثل: والله لا أتزوّج الثيِّبات، بل الأَبكار، إذا أراد جنس الجمع. وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجي، وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى: ﴿إلّا المُستَضعَفينَ مِنَ الرِّجالَ وَالنِّساء وَالوِلدانِ لايَستَطيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهتَدُونَ سَبيلاً﴾[٢]، إنْ قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين، بل وقد يثنّى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل [كرياجيل] وجمالات الى غير ذلك.

وأَمّا التّثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه، فإنّ القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرّجال، بخلاف رجلان، فإنّ مفهوم إثنان من الرّجال مشترك بين كلّ واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع، فإنّه ليس من أفراد اثنين من الرّجال، ولكن التثنية أيضاً قد يراد به النّكرة وقد يراد به العهد الخارجيّ، بل العهد الذهني أيضاً، وقد يراد به الإستغراق، فالجنسيّة تعرض الجمع كما انّ الجمعية تعرض الجنس.

ثم إنّ الجمع المعرّف باللّام قد يراد به الجنس، بمعنى أنّ الجمع يعرّف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيّة ويبقى إرادة الجنس، فحينئذ يجوز إرادة الواحد أيضاً عنه، وإلى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم: بأنّه خطاب الله المتعلّق

---

١) وبه يمكن أن يستدلّ على انّ القوم لا يطلق إلّا على الرجال. هذا وصدر البيت هو: فما أدري وسوف إخالُ أدري أقومٌ الُ حِصن أم نساء، وهو لزهير بن سلمة كما في كتاب «العين» للفراهيدي ج ٥ ص ٢٣١ و «الصحاح للجوهري» ج ٥ ص ٢٠١٦ و «لسان العرب» ج ١٢ ص ٥٠٥ وج ١٣ ص ١٢١.

٢) النساء: ٩٨.

بأفعال المكلّفين، حيث نقض بـالخواصّ مـثل وجـوب صـلاة اللّـيل[١] عـلى النبي ﷺ، بأنّ المراد جنس الفعل وجنس المكلّف ولكنّه مـجاز، لأنّ إنسـلاخ معنى الجمعيّة لايوجب كون اللّفظ حقيقة في المفرد كما صرّحوا بأنّ قولهم فلان يركب الخيل مجاز، وبنوا فلان قتلوا فلاناً وقد قتله واحد منهم، مع أنّ إنسـلاخ الجمعيّة لايوجب إنسلاخ العموم، فعلى القول بأنّه حقيقة فـي العـموم كـما هـو المشهور والمعروف فيكون حينئذ أيضاً مجازاً.

نعم يمكن أنْ يقال بعد التجوّز وإرادة الجنس، فلا يكون إرادة الواحد مـجازاً بالنسبة الى هذا المعنى المجازي، ومثل قوله تعالى: ﴿الرِّجـالُ قَـوّامُـونَ عَـلى النِساءِ﴾[٢] يحتمل إنسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما، ولعلّ الثاني أظهر[٣].

الثالثة

قد علمت أنّ الألفاظ الموضوعة للمفاهيم الكليّة لها وضع شخصي مـع قـطع النظر عن اللّواحق، ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها.

فاعلم أنّ الوضع النوعي الحاصل بسبب اللّواحق قد يكون حقيقيّاً، وقد يكون

---

١) فإنّها لا تعم جميع المكلّفين وإنّما بعضهم.

٢) النساء: ٣٤.

٣) قال في الحاشية، لايخفى أنّه على الأوّل يصير المعنى انّ جنس الرّجل قوّامون على جنس المرأة، وعلى الثاني أنّ جنس جماعة الرّجال قوّامون عـلى جـنس جـماعة النساء. ولعلّ وجه أظهريّة الثاني على الأوّل هو كون لفظ قوّامون على صيغة الجمع فإنّه يناسب لفظ الرّجال على تقدير بقاء الجمعيّة فيه، مع أنّه يلزم المجاز على تقدير الانسلاخ دون إرادة جنس الجمع.

مجازياً كسائر الحقائق والمجازات، فيحصل الإشكال هنا في أنّ المعاني المستفادة بسبب لحوق اللّام أو التنوين أو غيرهما أيّها حقيقة وأيّها مجازاً، إذ كما انّ وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة أنواع العلائق، فقد يكون وضع الحقائق أيضاً نوعيّاً باعتبار الضمّ والتركيب[1]، فمعنى تعريف الماهيّة وتعيينها بسبب لحوق اللّام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيّاً للمفرد المعرَّف باللّام.

وأمّا دلالته على العهد الذهني أو الخارجي او الإستغراق ففيه إشكال.

ويظهر من التفتازاني في «المطوّل» أنّ إستعماله في العهد الذهني حقيقة، فإنّه أطلق وأُريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك: جاء رجل، فإنّ المعنى المستعمل فيه اللّفظ هو ما كان الغرض الأصلي من إستعمال اللّفظ هو الدلالة عليه، والمقصد الأصلي هنا إرادة الجنس لكن فهم إرادة فرد منه بانضمام قرينة المقام. ويلزم من ذلك كونه في الإستغراق أيضاً حقيقة، إذ هو أيضاً من أفراد تعريف الجنس، وبسبب قيام القرينة على عدم إرادة فرد معيّن أو غير معيّن يحمل عليه، بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي أيضاً على ما بيّناه من عدم الفرق، وضعف إخراجه عن تعريف الجنس وإدخال صاحبيه فيه[2].

ويظهر ذلك من غيره من العلماء أيضاً، وهذا إنّما يتمّ[3] لو جعلنا إسم الجنس هو الماهيّة لا بشرط، وإلّا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعيّنة فيه، يصير مجازاً بسبب التعريف لإسقاط الوحدة عنه، وإرادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد

---

١) والضمّ بالنسبة إلى كل إسم جنس في كل معنى ملحوظ في الجنس، والتركيب أي المعاني الحاصلة منهما من العهد الذهني أو غيره.

٢) أي ادخال العهد الذهني والاستغراق في تعريف الجنس.

٣) يعني انّ ما ذهب اليه التفتازاني إنّما يتم.

الذهني أو الكثرة في الإستغراق إنَّما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في أصل الموضوع له، وإلّا لم يتمّ في الإستغراق جزماً.

وأنا أقول: الظاهر أنّ المعرَّف بلام الجنس لايصحّ إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة، لأنّ مدلول المعرَّف بلام الجنس هو الماهيّة المعرّاة عن ملاحظة الأفراد مع التعيّن، والحضور في الذّهن وذِكره وإرادة فرد منه، إستعمال اللّفظ في غير ما وضع له.

لا يقال: التّعرية عن ملاحظة الأفراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها ولا منافاة كما يقال: هذا رجل لا إمرأة[١] ، وهو حقيقة جزماً، لأنّا نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه في مبحث استعمال اللّفظ المشترك في المعنيين، من أنّ الوضع توقيفيّ كالأحكام الشرعيّة، وأنّ اللّفظ المشترك موضوع لكلّ من المعاني في حال الوحدة لابشرط الوحدة، وأنّه لا رخصة في إرادة غيره معه، ولا ريب أنّ حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة[٢] ، وذِكر اللّفظ الموضوع لمعنى وإرادة معنى آخر منه غير حمل اللّفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة.

والثاني: قد لا يستلزم المجازيّة كما في قولك: هذا رجل، فإنّ المراد هنا صدق رجل على المشار إليه، وغايته إفادة اتّحاد وجودهما، لاكونهما موجوداً واحداً كما أَشرنا في مفهوم الحصر، فقولك: زيد الرّجل، يغاير معنى: زيد رجل، ولذلك يحمل الأوّل على المبالغة، لأنّ معناه أنّ زيداً نفس الطبيعة المعيّنة، ومعنى الثاني

---

١) هذا مثال لعدم المنافاة من إرادة الفرد من الجنس مع كونه حقيقة لا مجازاً.

٢) هذا جواب عن التمثيل بقوله: كما يقال هذا رجل لا امرأة.

أنّه يصدق عليه أنه رجل.

إذا عرفت هذا، علمت أنّ القول بكون الأقسام المذكورة من أقسام المعرَّف بلام الجنس وأنّه حقيقة في الكلّ غير صحيح، فلابدّ إمّا من القول بالاشتراك اللَّفظي، أو كونه حقيقة في بعضها ومجازاً في الآخر.

والذي يترجّح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازاً في غيره، للتبادر في تعريف الجنس. فمن يدّعي الحقيقة في العهد أو الإستغراق، لابدّ له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبيّة، أو يقول باشتراك اللّام لفظاً في إفادة كلّ واحد منهما، وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره ممّا سنذكر، سيّما أصالة عدم إرادة الفرد يرجّح ما ذكرنا[١].

وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقاً للمفرد، لابدّ أنْ يقال: إنّه أيضاً حقيقة في الجنس إذا عرّف باللّام، لكنْ الغالب في استعماله الإستغراق، فلعلّه وضع جديد للهيئة التركيبيّة وسنحقّقه إنْ شاء الله تعالى.

وبقي الكلام في النّكرة وأنّه حقيقة في أيّ شيء، فقولنا: رجل جاءني لا إمرأة[٢]، و: جاءني رجل، و: جئني برجل[٣]، ونحو ذلك، أيّها نكرة حقيقة وأيّها مجازاً أم مشترك بينهما لفظاً أو معنى.

ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة، كقولنا: رجل جاءني، فيحتمل إرادة واحد من الجنس لا إثنين كما هو معنى النّكرة المصطلحة المجعولة قسيماً لإسم الجنس،

---

١) من كونه حقيقة في تعريف الجنس ومجازاً في غيره.

٢) وهذا في التنكير الجنسي.

٣) وهذا في التنكير الفردي بكلا قسميه.

ويحتمل إرادة نفس الماهيّة بدون اعتبار حضورها في الذّهن، والظّاهر أنّه حقيقة في النّكرة المصطلحة[١]، فإطلاقها على إسم الجنس المنكر يكون مجازاً، ويحتمل كونها[٢] حقيقة في الأَعمّ[٣].

تنبيه

إعلم، أنّ إستعمال الكلّي في الفرد يتصوّر على وجوه لابدّ من معرفتها ومعرفة أنّ أيّها حقيقة وأيّها مجاز.

منها: حمل الكلّي على الفرد صريحاً، مثل أن يقال: زيد إنسان، فالإنسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد، بل استعمل في مفهومه الكليّ الذي زيد أحد أفراده، وتنوينه تنوين التمكّن لا التنكير.

لا يقال: انّ الحمل يقتضي الإتّحاد، فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلّي، فيلزم أنْ يكون الإنسان منحصراً في زيد، لأنّا نقول: الإتّحاد الحملي لا يقتضي إلّا اتّحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجوداً واحداً وإلّا لبطل قولهم: الأعم ما يصدق على الأخصّ صِدقاً كلّيّاً دون العكس.

فالحاصل، أنّ زيداً والإنسان موجودان بوجود واحد، وإنْ أمكن أنْ يوجد الإنسان مع عمرو أيضاً بوجود واحد، وهكذا. ولو أُريد كونهما موجوداً واحداً فلاريب أنّه لا يصحّ إلّا على سبيل المبالغة، وهذا هو مآل قولهم: إنّ الانسان حمل

---

١) وهو التنكير الفردي.

٢) أي النكرة.

٣) من القسمين.

على زيد مع الخصوصيّة، يعني أنّ زيداً لا غير إنسان، ويلزمه كونهما موجوداً واحداً.

وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم: زيد الشّجاع، على أحد الوجوه، وحينئذ فلامجاز في اللّفظ أصلاً، بل المجاز إنّما هو في الإسناد، وهو خارج عمّا نحن فيه، ومن هذا يعلم حال قولنا: زيد الإنسان، معرّفاً باللّام وإنّ إسناده مجازي.

فالأَوْلى أنْ يخرج هذا من أقسام إطلاق الكليّ على الفرد.

ومنها: أنْ يطلق الكليّ ويراد به الفرد، وهذا يتصوّر على أقسام:

مثل: جاءني رجل، و: جئني برجل، و: هذا الرّجل فعل كذا.

فلو أُريد اتّحاد المفهوم مع الفرد في كلٍّ منها[١]، بأنْ يكون المراد جاءني شخص هو الرّجل لا غير، بأنْ يكون مع الفرد موجوداً واحداً ويكون هو هو، فلاريب أنّه مجاز في الجميع، وهذا معنى قولهم: إذا أُطلق العامّ على الخاصّ مع قيد الخصوصيّة فهو مجاز.

وإن أُريد كونهما موجودَين بوجود واحد فهو حقيقة، لكنّ فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة.

وبيانه، أنّا قد حقّقنا لك أنّ اللّفظ الموضوع للكليّ وهو الجنس، أعني الشامل للقليل والكثير المنشأن بالشؤون المختلفة، هو مادّة اللّفظ المفرد بدون اللّام والتنوين[٢] أو إذا دخله تنوين التمكّن أيضاً في بعض الصّور، وأمّا فيما دخله تنوين التنكير فلاريب أنّه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النّكرة كسائر

---

١) أي من الأقسام المذكورة.

٢) هذا كما في الأسماء المعدودة.

التصرّفات الأُخر الموجبة لتنويع الأوضاع، كالتثنية والجمع وغيرهما. ففي قولنا: جاء رجل، أُريدَ شخص معيّن في الخارج عند المتكلّم، غير معيّن عند المخاطَب، ومعناه حينئذ في ظرف التحليل، جاء شخص متّصف بأنّه رجل، فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادّة، والتنوين نسبة خبريّة وهو قولنا: هو رجل، بالحمل المتعارفي، والكلام فيه هو الكلام في: زيد إنسان، كما مرّ، ولامجاز في أطرافه ولا في نسبته كما بيّناه. ولو أُريد: جاء شخص هو لاغير رجل، فيستلزم المجاز في اللَّفظ بظاهر الإطلاق، فإنّ الحبيب النجّار[1] لا غير مثلاً معنى مجازي للّفظ المركّب من (ر ج ل).

فإن قلت: إرادة الخصوصيّة من الفرد لا يستلزم انحصار الكليّ في الفرد، بل معناه أنّ هذا الشخص مع الخصوصية رجل، فاستعمل اللَّفظ الموضوع للجزء في الكلّ بطريق الحمل المتعارفيَ، وهو لا ينافي تحقّق الرجل في غير هذا الشخص أيضاً.

والحاصل، أنّ اللَّفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية وأطلق عليه، والمفروض أنّه[2] لم يوضع إلّا للماهيّة، فاستعماله في الماهيّة والتشخّص

---

١) وفيه نزل قوله تعالى: ﴿ وَجاء من اقصى المدينة رجل يسعى ﴾ ـ الى قوله: ﴿ وَجعلني من المُكْرَمين ﴾ ـ في سورة يس ـ كما في «تفسير القمّي». وقيل أنّه ممن آمن بالنبي محمّد ﷺ وبينهما ست مأة سنة: وقيل أنّه كان في غار يعبد الله فلما بلغه خبر الرسل أظهر دينه. وفي «الجوامع» عنه ﷺ قال: سبّاق الأمم ثلاثة لم يكفروا بالله طرفة عين علي بن أبي طالب عليه السلام وصاحب يس ومؤمن آل فرعون فهم الصديقون وعلي أفضلهم. وهو هنا غير الذي هو في سورة القصص على ما يظهر من التفسير.

٢) أي اللّفظ المركب من (ر ج ل) لم يوضع إلّا للماهيّة.

إستعمال في غير ما وضع له، وهو مجاز، وذلك لا يستلزم الحصر، فما معنى قولك: لا غير، في هذا المقام؟

قلت: هذا كلام[١] ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز.

وتحقيق المقام، أنّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له، المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذّاتي، فإنّا إذا سمعنا أنّ العرب وضع لفظ الأسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع، فإذا وصف لنا هذا الحيوان وتميّز من بين الحيوانات، وقيل لنا: هذا الأسد، فلاريب أنّ هذا حمل ذاتي وانّ المجاز أيضاً هو استعمال اللّفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر، بأنْ يفيد أنّ هذا ذاك بعنوان الحمل الذّاتي لا الحمل المتعارفي، فإنّ أسداً في قولنا: رأيت أسداً يرمي، لم يستعمل إلّا في الرّجل الشّجاع، ولم يستعمل في زيد مثلاً.

نعم إستعمل الرّجل الشّجاع الذي أُريد من هذا اللّفظ[٢] في زيد على نهج يتضمّن الحمل المتعارفي، إذ التشبيه إنّما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم الرّجل الشجاع، بمعنى أنّ زيداً شبّه من جهة أنّه رجل شجاع بالحيوان المفترس[٣] لا من حيث الخصوصيّة، واستعير لفظ الأسد الموضوع له[٤] لزيد من حيث إنّه رجل شجاع لا من حيث الخصوصيّة، فلفظ: أسد في هذا التركيب مجاز من حيث إنّه أُريد منه[٥] الرّجل الشجاع، وحقيقة من حيث إطلاقه على فرد منه. فإطلاق أسد

---

١) أي عدم استلزام انحصار الكلي في الفرد حين إرادة الخصوصيّة من المفرد.
٢) أي من لفظ الأسد.
٣) الحيوان المفترس متعلّق بشبّه.
٤) أي الحيوان المفترس.
٥) أي من الأسد.

على زيد، له جهتان: من إحداهما مجاز وهو إطلاقه عليه من حيث إنّه رجل شجاع، ومن الأُخرى حقيقة وهو إطلاقه عليه من حيث إنّه فرد من أفراد الرّجل الشجاع، وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارة عن الرّجل الشجاع، ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث إنّه رجل شجاع، بل حمله ذاتي، فإنّ الرجل الشّجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلّا على مذهب السّكاكي من باب الإدّعاء، حتّى يمكن أن يقال: حمل الأسد عليه لايفيد انحصار أفراده فيه.

فظهر أنّ إطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس إلّا من باب الحمل الذّاتي، فإذا كان من باب الحمل الذّاتي فهو يفيد كونهما موجوداً واحداً إدّعاء، وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه.

وإذا عرفت هذا في الإستعارة يظهر لك الحال في غيرها من أنواع المجاز، فإنّ قولنا: رعينا الغيث، أطلق فيه الغيث على النبات[١] بعنوان الحمل الذّاتي إدّعاء. يعني أنّ النبات غيث لابمعنى أنّه فرد من أفراد الغيث الحقيقي، بل هو هو.

نعم، لمّا أُريد منه النبات الخاصّ الذي رعوه، فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد، حقيقة من باب إطلاق الكليّ على الفرد بالحمل المتعارفي، ولامنافاة بين كون اللّفظ مجازاً في معنى، وحقيقة في حمله على بعض أفراد ذلك المعنى المجازي من جهة إطلاق الكلّي على الفرد.

إذا تحقّق لك هذا؛ فاعلم أنّ استعمال العامّ في الخاصّ ـ يعني الكليّ في الفرد ـ

---

١) فإنّ هذا الاطلاق المجازي من باب تسمية المسبّب بإسم سببه لأنّ النبات سبب عن الغيث والغيث سببه.

إن كان من باب الحمل المتعارفي، بأن كان المراد بيان اتّحاد العامّ مع الخاصّ في الوجود لا كونهما موجوداً واحداً.

وبعبارة أخرى: أُطلق العامّ على الفرد باعتبار الحصّة الموجودة فيه، فهو حقيقة كما بيّنا، لأنّ المجاز لابدّ فيه من الحمل الذّاتي.

وأمّا إذا أُريد الخاصّ بشرط الخصوصيّة ومع اعتبار القيد، فلايمكن فيه الحمل المتعارفي، إذ لاوجود للإنسان بهذا المعنى في فرد آخر، لاستحالة تحقّق الخصوصيّة في موارد متعدّدة ضرورة، وإمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي إنّما هو بانسلاخ الخصوصيّة، ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له، لا هذا المعنى.

والمراد من الحمل المتعارفي حمل المشترك المعنوي على أفراده، لا من قبيل حمل المشترك اللّفظي على معانيه أو حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنيَيه.

ومن التأمّل في جميع ما ذكرنا ظهر لك أنّ قولنا: إنّ العامّ إذا أُطلق على الخُصوص باعتبار الخصوصيّة، معناه ادّعاء، كون العامّ منحصراً في الخاصّ، وغفلة المعترض هنا تدعوه الى أن يقول: لانسلّم ذلك، فإنّ إرادة الخصوصيّة هنا لاتمنع إستعماله في خصوصيّة أخرى، فلايفيد الحصر وقد عرفت بطلانه، فإنّ ما يستعمل في غير هذه الخصوصيّة ليس هذا المعنى، بل هو المعنى الحقيقي، والخصوصيّة عنه منسلخة بالمرّة حتى يصحّ إستعماله في الخصوصيّات المتعدّدة، وكلامنا في هذا المعنى المجازي.

فظهر بطلان قوله: وهو لاينافي تحقّق الرّجل في غير هذا الشخص[١].

---

١) وهذا القول كان اعتراضاً من المعترض.

وعلى هذا فمدخول اللّام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار إليه مثل: هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك. وذلك لأنّ اللّام للإشارة الى شيء يتّصف بمدخولها إمّا إتّصافاً يستلزم الحمل الذّاتي كما في تعريف الحقيقة أو الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي.

وأيّا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي، ولاينافي ذلك كون المعرَّف باللّام حقيقة في تعريف الجنس مجازاً في العهد الخارجي كما حقّقناه[١]، مع أنّ الكلام في كون لفظ الكلّي حقيقة في الفرد أو مجازاً، ولفظ الكليّ هو مدخول اللّام، فلا مدخليّة في تحقّق هذا الإطلاق للّام وغيرها من العوارض، فإن أُشير باللّام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتّضح المقصود[٢]، وأمّا إذا أُشير الى تعيين الجنس، فلابدّ أنْ يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعرّاة عن الفرد. فما اشتهر بينهم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس إذا استعمل في إرادة فرد مّا ويقال له المعهود الذّهني فهو حقيقة غير واضح، لأنّ معيار كلامهم في ذلك، هو أنّه من باب إطلاق الكليّ على الفرد وهو حقيقة، ولا ريب أنّ المعرَّف بلام الجنس معناه الماهيّة المتّحدة المتعيّنة في الذّهن المعرّاة عن ملاحظة الأفراد عموماً وخصوصاً، وإطلاقه وإرادة الماهيّة باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي.

فإن قلت[٣]: إنّ الماهيّة المعرّاة عن ملاحظة الأفراد لاتستلزم ملاحظة عدمها.

---

١) في قوله في المقدمة الثالثة التي ذكرها قبل هذا التنبيه: انَّ مدلول المعرّف بلام الجنس هو الماهيّة المعرّاة عن ملاحظة الأفراد مع التعيين والحضور في الذّهن، وذكره وإرادة فرد منه استعمال اللّفظ في غيرما وضع له.

٢) وهو كون العهد الخارجي معنى مجازيّاً للمحلّى باللّام.

٣) وقد تعرّض لهذا القول بعد نقله المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ٣/١٧٧ وعزاه لبعض الأعلام.

قلت: نعم لكنّها تنافي اعتبار وجود الأفراد، وإنْ لم تنافي تحقّقها في ضمن الأفراد الموجودة مع أنّه لامدخليّة للّام[١] في دلالة لفظ الكلّي على فرده، فيصير اللّام ملغاة. فإنّ اللّفظ الموضوع للكلّي من حيث هو كلّي مدخول اللّام لا المعرَّف باللّام، مضافاً[٢] إلى أنّه لامعنى لوجود الكليّ في ضمن فرد مّا، لأنّه لاوجود له إلّا في ضمن فرد معيّن، مع أنّ المعرَّف باللّام قد وضع للماهيّة المعرّاة في حال عدم ملاحظة الأفراد، ولذلك مثّلوا له بقولهم: الرّجل خير من المرأة، ورخصة إستعمالها في حال ملاحظة الأفراد لم تثبت من الواضع كالمشترك في أكثر من معنى.

لا يقال: يرد هذا[٣] في أصل المادّة بتقريب أنّها أيضاً موضوعة للماهيّة في حال عدم ملاحظة الأفراد، لأنّا نقول إنّ إستعمالها على هذا الوجه[٤] أيضاً مجاز، وما ذكرناه من كونها حقيقة، إنّما كان من جهة الحمل لا من جهة الإطلاق، وهو غير متصوّر فيما نحن فيه لعدم صحّة حمل الطبيعة على فرد مّا[٥].

والحاصل، أنّ وجود الكليّ وإتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد مّا لا مفهوم فرد مّا، والمطلوب هنا[٦] من المعرّف بلام

---

١) هذا جواب عن الاعتراض ثانياً.
٢) هذا جواب عن الاعتراض ثالثاً.
٣) أي ما ذكرته في الجواب رابعاً من أنّ المعرّف باللّام قد وضع... الخ.
٤) أي على وجه ملاحظة الأفراد.
٥) وهذا القول: لا يقال يرد هذا... الخ جاء على ذكره المحقق الاصفهاني في «هدايته»: ٣/١٧٧ في بحثه لبيان معنى «اللام» تحت عنوان، ولبعض الأعلام كلام في المقام أحببت ايراده مع تلخيص له، وبعد أن ذكرها، قال: والوجوه المذكورة كلّها مدفوعة.
٦) أي في العهد الذّهني.

الجنس هو مفهوم فرد مّا، ومفهوم فرد مّا لا وجود له حتى يتحقّق الطبيعة في ضمنه.

وبالجملة، مقتضى ما ذكروه أنّ المراد بالمعرَّف باللّام إذا أطلق وأُريد منه العهد الذّهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد مّا، لا حال وجودها في الأعيان الخارجيّة، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادة مفهوم فرد مّا من الطبيعة[١] من اللّفظ، ولا شبهة أنّ مفهوم فرد مّا مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له.

نعم مصداق فرد مّا يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزماً[٢]، فهذا من باب إشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت[٣]: هذا بعينه يرد على قولك: جئني برجل، فإنّه أُريد منه الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد مّا، يعني مصداق فرد ما[٤] لامفهوم فرد مّا، فَلِمَ قلتَ هنا: إنّها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت: كونه حقيقة من جهة إرادة النّكرة الملحوظة في مقابل إسم الجنس، وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين، ونفس معناه فرد مّا، وهو أيضاً كليّ، وطلبه يرجع الى طلب الكليّ لا طلب الفرد ولا طلب الكليّ في ضمن الفرد،

---

١) من الطبيعة هذا متعلّق بقوله: مفهوم فرد ما. كما انّ قوله: من اللّفظ، متعلّق بقوله: إرادة مفهوم فرد ما.

٢) أي انّ اتّحاد مصداق فرد ما مع الطبيعة المطلقة ليس بمراد في العهد الذهني جزماً، بل المراد إنّما هو اتّحاد مفهوم فرد ما معها، وقد مرّ أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولاوجود له في الخارج حتى يمكن تحقّق الحمل، ويقال: إنّه حقيقة من جهة.

٣) وجاء على ذكره والتعرّض لهذا القول المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ١٧٨/٣.

٤) هذا تفسير لما يرد على قولنا: جئني برجل على سبيل المعارضة.

فالمطلوب منه فرد مّا من الرّجل لا طبيعة الرّجل الحاصلة في ضمن فرد مّا، إلّا أنّ الإتيان بالكليّ يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد مّا، وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب، فلو أردت من قولك: جئني برجل، جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد، فهو مجاز أيضاً لعدم الوجود بالفعل اللّازم لصحّة الإطلاق بالفعل، بخلاف هذا الرّجل مشيراً الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد.

وأمّا مثل: جاء رجل، فإن أُريد منه النّكرة فهو بعينه مثل: هذا الرّجل، لأنّه أطلق على الطبيعة الموجودة، فإنّ الرّجل الجّائي هو مصداق فرد مّا لا مفهومه، وطبيعة فرد مّا موجودة في ضمنه، وإن أُريد منه إسم الجنس فيصحّ أيضاً حقيقة لإطلاقه على الطبيعة الموجودة.

ومع هذا كلّه، فالعجب من هؤلاء[1] إنّهم أخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو أوْلَى بالدّخول!

ولعلّهم توهّموا أنَّ هاهنا لما أطلق وأُريد الفرد بخصوصه فهو مجاز، وهو توهّم فاسد، لأَنّ هذا ليس معنى إرادة الخصوصيّة كما بيّنا، فإنَّ قولنا: هذا الرّجل، أيضاً من باب العهد الخارجي الحضوري. ولاريب أنّ المشار إليه هو الماهيّة الموجودة في الفرد، لا إنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكليّ لا غير حتّى يكون مجازاً.

وظنّي، أنّ توهّم[2] القول بكون المعرَّف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني،إنَّما نشاء من أنّهم لمّا رأوا الأحكام المتعلّقة بالطبائع على أنواع:

منها: ما يفيد حكماً للماهيّة من حُسن أو قُبح أو حِلٍّ أو حُرمة ونحو ذلك مثل:

---

١) وقد أتى على ذكره ومعالجته في «هداية المسترشدين»: ٣/١٧٨ ـ ١٨٣.

٢) إذ كلماتهم صريحة في إرادة الفرد من مفرد المعرّف بالذّات لا بالتّبع.

البيع حلال، والرِّبا حرام، والصلاة واجبة، والصوم جُنّة من النار، والخمر كذا، والخنزير كذا، واللّحم كذا وأمثال ذلك مما لايحتاج تصوّر معناه ولا تحقّقه الى ملاحظة فرد.

ومنها: ما يفيد طلب تحصيل الماهيّة مثل: صُم وصَلِّ واشتر اللّحم، وجئني باللّحم وغير ذلك. وفي هذه الأمثلة يدلّ الأمر على إيجاد الماهيّة في ضمن الفرد، والإتيان بفرد منها دلالة طبعيّة غير مقصودة بالذّات من باب المقدّمة، وهذا لايسمّى مدلولاً حقيقيّا للّفظ، فالمقصود بالذّات من قول القائِل: اشتر اللَّحم، طلب نقل طبيعة اللَّحم لا بشرط الى المشتري من دون إلتفات الى فرد، ولكن يلزمه وجوب كون فرد مّا مطلوباً بالتّبع وهو عين [غير] المعرَّف بلام الجنس، ولم يرد من اللَّفظ فرد مّا مطلقاً، فظنّوا أنّ هذا المعنى التّبعي هو مدلول اللّفظ.

فإن قلت: إنَّ مراد هؤلاء أيضاً هو ما ذكرت لا غير.

قلت: ليس كذلك، بل صرّحوا بأنّ المعرَّف باللّام مستعمل في فرد مّا، لا انّ العقل يحكم تبعاً بوجوب إيجاد فرد مّا، وإنْ شئت لاحظ كلام التّفتازاني في «المطوّل»: وقد يأتي المعرَّف بلام الحقيقة لواحد من الأفراد[١] بإعتبار عهديّته في الذِّهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة، يعني يطلق المعرَّف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتّحدة في الذّهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً في الذِّهن وجزئيّاً من جزئيّات تلك الحقيقة مطابقاً إيّاها، كما يطلق الكلّي الطبيعي على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره.

---

١) هذا كلام التفتازاني في «المطوّل» في تعريف المسند إليه باللّام ص ٦٣ وكذا كلامه الآتي وهو انَّه إنَّما اطلق على الفرد الموجود... الخ وقد ذكره المصنف.

وصرّح في موضع آخر: بأنّه إنّما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أنّ الحقيقة موجودة فيه.

وفي موضع آخر: والحاصل، أنّ إسم الجنس المعرَّف باللّام إمّا أنْ يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الأفراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه عَلَم الجنس كأُسامة(١) ، وإمّا على حصّة غير معيّنة وهو العهد الذّهني ومثله النّكرة كرجل، وإمّا على كل الأفراد وهو الإستغراق ومثله كلّ مضافاً الى نكرة. وقد صرّح بذلك في مواضع أخر(٢) .

ثم قال في آخر كلامه(٣) : فإن قلت المعرَّف بلام الحقيقة وعلم الجنس إذا أطلقا على واحد كما في: ادخل السّوق و: رأيت أُسامة مقبلة، أحقيقة هو أم مجاز؟

قلت: بل حقيقة إذ لم يستعمل إلّا فيما وضع له. الى أن قال: وسيتّضح هذا في بحث الإستعارة.

وحاصل ما ذكره هنا(٤) ، أنّ لفظ الأسد لم يوضع للرّجل الشّجاع، ولا لمعنى عام يشمل الرّجل الشّجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجتري، وإلّا لكان إستعمال الأسد في الرّجل الشّجاع في قولنا: رأيت أسداً يرمي حقيقة لامجازاً

---

١) « وامّا على حصة معيّنة منها واحداً أو إثنين أو جماعة وهو العهد الخارجي ونحوه علم الشخص كزيد » وهذه تتمة ما ذكره صاحب «المطوّل» والذي لم يذكره المصنّف.

٢) في الصفحة ص ٦٥ منه.

٣) ص ٦٤ هذا وكلامه المذكور في « المطوّل » لم يأتي في آخر كلامه فقد سبق جملة والحاصل المذكورة.

٤) في بحث الاستعارة.

لغويّاً، نقل هذا عن الجمهور، واستشهد بذلك على أنّ إستعمال العامّ في الخاصّ حقيقة كما إذا رأيت زيداً فقلت: رأيت إنساناً أو رجلاً، فلفظ إنسان ورجل لم يستعمل إلّا فيما وضع له، لكنّه قد وقع في الخارج على زيد، وكذا إذا قال القائل: أكرمت زيداً وأطعمته وكسوته. فقلت: نِعْمَ ما فعلت.

ثم قال: وقد سبق في بحث التعريف باللّام إشارة الى الحقيقة، وهذا كلّه كما ترى يشهد بأنّه أَراد أنّ المعرَّف بلام الجنس إذا أطلق على فرد مّا يكون حقيقة.

والحاصل، أنّي أقول: لو أُريد من المعرَّف بلام الجنس فرد مّا، بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد مّا فهو مجاز، وهم يقولون إنّه حقيقة، فتبصّر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال.

لايقال: كيف تجترئ على مخالفة أئِمة الفنّ في ذلك، وهذا من مباحث الألفاظ.

لأنّا نقول: هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم إطلاق الكليّ على الفرد وليس ذلك أمراً مقصوراً على النقل، بل فيه للفكر والاجتهاد مدخليّة فتفكّر وتدبّر، مع أنّ الفاضل الچلبي(١) نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة، فالقول به أيضاً غير عزيز(٢) مضافاً الى ما يظهر من غيره أيضاً(٣).

---

١) حسن الچلبي وهو أحد المحشّين على كتاب «المطوّل»، قال في «التوضيح» على ما نقل عنه في الحاشية: لا يخفى انّ الفاضل نقله في جملة حاشية كتبها في بحث تعريف المسند إليه باللّام على التفتازاني حيث إدعى الحقيقة في العهد الذهني، قال: واعترض عليه بأنّ الموضوع له هو الماهية المطلقة والمستعمل فيه هو الماهية الملحوظة ولا شك في تغايرهما، فينبغي أنْ يكون مجازاً.

٢) أي القول بكون المعرّف بلام الجنس مجازاً في العهد الذّهني غير نادر.

٣) أي من غير الچلبي أيضاً.

والحاصل، أنّهم إنْ أرادوا أنّ مثل: ادخل السّوق و: اشتر اللّحم أو نحو: ﴿إِنَّ الإنسان لَفي خُسرٍ﴾[1]، لتعريف الجنس، ولكنّ العقل يحكم بسبب المقام انّ إتيان فرد مّا مطلوب بالتّبع وهو حقيقة من جهة انّه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنِعمَ الوفاق، لكنّه غير موافق للكلمات المتقدّمة، فإنّها صريحة في الإطلاق على الفرد.

وما يتوهّم[2] من الفرق بين الإطلاق والإستعمال، بأنّ الإطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذّات بخلاف الإستعمال، فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدّلالة التبعيّة، فلاريب أنّ رجل في قوله تعالى: ﴿وَجاءَ رَجُلٌ مِنَ اَقصَى المَدينَةِ﴾[3] ليس من هذا القبيل، وكذلك: رأيت اسداً ورجلاً ونحو ذلك، فكيف يحوّل تحقيق المقام على ما يذكره في باب الإستعارة؟

وإنْ أَرادوا انّه أطلق وأُريد منه فرد مّا أو جميع الأَفراد وهو حقيقة لوجود الكليّ في ضمنها مثل: رأيت إنساناً، وجاء رجل، فهو مجاز لا حقيقة لإستعمال اللَّفظ في غير ما وضع له كما بيّنا.

فغاية الأمر أنّ وجود الكليّ في ضمن الفرد علاقة للمجاز، وكذا مناسبة الكليّ لفرد ما علاقة له.

بقي الكلام في بيان مطلب من قال: انّ صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب الرّاجح، لأنّه قد إستعمل فيهما، فلو كان حقيقة في

---

١) العصر: ٢.

٢) إنَّهم قالوا: اطلق الكلّي على الفرد، وما قالوا: استعمل الكلي في الفرد، والفرق بين الاستعمال والاطلاق واضح، فلااعتراض لقولهم بالحقيقة.

٣) القصص: ٢٠.

أحدهما أو كليهما لزم المجاز والاشتراك[١] فهو للقدر المشترك.

وما أجيب[٢] عن ذلك: بأنّه يلزم على هذا تعدّد المجاز لو استعمل في كل منهما، لأنّ إستعمال ما هو موضوع للكلّي في الفرد مجاز.

وما ردّ به: من أَنّ ذلك إذا أُريد الفرد مع قيد الخصوصيّة لا مطلقاً[٣].

فإنّه لا يخلو عن إشكال وإغلاق، وذلك لأنّ صيغة إفعل مشتملة على مادّة وهيئة، ووضعها بالنسبة إلى المادة عامّ، والموضوع له عامّ، وأمّا بالنسبة الى الهيئة فهي متضمّنة لإسنادَين: أحدهما إسناد الفعل إلى المتكلّم من حيث الطلب.

والثاني إسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه، ووضعها بالنسبة إليهما وضع حرفي، والمتّصف بالوجوب والنّدب والرّجحان هو النسبة الطّلبية الصادرة عن المتكلّم.

فعلى هذا، فالموضوع له[٤] كل واحد من الجزئيّات على التحقيق في وضع الحروف، فإذا استعمل الصِّيغة في الموارد الخاصّة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع

---

١) يعني لزم المجاز على تقدير كون الصيغة حقيقة في أحدهما، أعني الوجوب والندب، والاشتراك على تقدير كونها حقيقة في كليهما. ولمّا كان كلاهما مخالفاً للأصل فلابد أنْ يكون حقيقة في القدر المشترك، الذي هو الطلب الرّاجح.

٢) المجيب هو صاحب «المعالم». راجعه ص ١٢٩.

٣) وهو كلام لسلطان العلماء في «حاشيته»: ص ٢٧٥.

٤) يعني فعلى تقدير كون وضع الصّيغة بالنسبة الى كلّ من الإسنادين وضعاً حرفياً، فالموضوع له هو كلّ واحد من الجزئيّات على التحقيق في وضع الحروف من كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، لاكون الوضع والموضوع له فيها عامين ولكن بشرط الاستعمال في الجزئيّات كما هو أحد القولين في وضع الحروف حتى يكون الاستعمال في الجزئيّات مجازاً بلا حقيقة، هذا كما أفاده في «الحاشية».

له، لا انّها من قبيل إستعمال العامّ في فرده، بل هو إستعمال اللّفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيّات الخاصّة في تلك الجزئيّات. فكما انّ كل طلب خاصّ من كل متكلّم خاصّ وإنتساب الفعل الى كلّ مخاطب خاصّ نفس الموضوع له للصيغة، وإستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل: إنّ زيداً إذا قال لعمرو: إضرب أو بكراً [بكر]، قال لخالد: إضرب وهكذا، فكلّ منهما مستعمل فيما وضع له. فكذلك الكيفيّة الطارئة للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والنّدب أو الطلب الرّاجح أَيضاً راجعة إلى نفس ما وضع له، فلايصحّ القول: بأَنَّ ذلك إستعمال للعام في الخاصّ حتّى يتفرّع عليه الجواب المذكور أَيضاً.

فعلى هذا القول[١]، إنْ قلنا: بأنّ الصيغة موضوعة لجزئيّات الطلب الحتمي الإيجابي بعد تصوّر ذلك المفهوم الكليّ حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له، فإذا إستعمل في مورد خاصّ لإفادة الإيجاب مثل: أنْ يقول زيد لعبده: إفعل كذا، فهو مستعمل في نفس ما وضع له، وهكذا في النّدب وكذا الطّلب الرّاجح ولا فرق.

فالمستدلّ في هذا المقام، إنْ أراد انّ الملحوظ حين الوضع هو الطلب الرّاجح، بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والإستحباب والغفلة عن وجه الرّجحان وكيفيّته، فيكون أفراده حينئذ أيضاً الطّلبات [الطلبيات] الرّاجحة الصادرة عن خصوصيّات المتكلّمين بدون قصد ندب وإيجاب، فإنّ هذا ممكن بالنظر إلى الطلب، وإن كان المطلوب لايخلو في نفس الأمر عن أحدهما، فلا يخفى أنّ

---

١) على القول بأنّ الوضع فيما نحن فيه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كوضع الحروف.

الأفراد حينئذ إنَّما تتشخّص وتتميّز بتميّز المتكلّمين والمخاطبين لابتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والنّدب، فلو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازاً.

وإن أَراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الأمر الدّائر بين الأمرين، فحينئذ يصحّ كلام المستدلّ من أنّه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له، ويظهر بطلان كلام المجيب(١)، ولعلّ المستدلّ أَراد ذلك.

نعم لو فرض حينئذ إستعمال الصّيغة في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأوّل، أَعني الطّلب الرّاجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الإلتفات إليهما أصلاً، فيكون مجازاً.

كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للنّدب فقط أيضاً، فعليك بالتأمّل في موارد إطلاق الكليّ وتمييز أنواعها وأقسامها حتى لا يختلط عليك الأمر، هدانا الله وإيّاك الى صراط مستقيم.

الرابعة:

مقتضى ما ذكرنا(٢) من التقرير في الجمع، أوّلاً: أنْ يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الأفراد، فإنّ جنس الجماعة إذا عرِّف بلام الجنس وأُريد منه الإستغراق، لابدّ أنْ يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه

---

١) بأنّه مجاز.

٢) أي ما ذكرنا في المقدمة الثانية من أنّ عموم الجمع كالمفرد أي كما انّ عموم المفرد يقتضي استيعاب مدخوله أي الأفراد، فكذلك عموم الجمع يقتضي استيعاب مدخوله أي الجموع.

مدخوله، فيكون عمومه يشمل الجماعات، فيكون معنى: جاءني الرّجال، جاءني كلّ جماعة من جموع الرّجال.

وأورد[١] عليه: بأنّ ذلك يستلزم جواز صحّته[٢] إذا لم يجئه رجل أو رجلان.

وردّ: بأنّ رجلاً أو رجلين إذا انضمّ الى غيرهما ممّن جاؤوا أو بعضهم، يصير أيضاً جمعاً آخر، فلم يصدق مجيئ كلّ جمع من الجموع، والمراد ثبوت الحكم لآحاد كلّ جمع لا مجموع كلّ جمع حتّى لاينافي خروج الواحد أو الإثنين، فلايصحّ: جاءني جمع من الرّجال باعتبار مجيئ فرد أو فردين.

وأُورد عليه أيضاً[٣] بأنّ: إرادة ذلك تستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق، لأنّ الثلاثة مثلاً جماعة، فتندرج فيه بنفسها وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه أيضاً في ضمنها، بل نقول: الكلّ من حيث هو كلّ جماعة، فيكون معتبراً في الجمع المستغرق، وما عداه من الجماعات مندرجة فيه، فلو اعتبر كلّ واحد واحد منها أيضاً لكان تكراراً محضاً، ولذلك ترى الأئِمّة يفسّرون الجمع المستغرق إمّا بكلّ فرد فرد، وإمّا بالمجموع من حيث المجموع[٤].

---

١) ولعلّ هذا الايراد وردّه إلّتقط من كلام التفتازاني في «المطوّل» كما ذكر في الحاشية.

٢) أي صحة قولنا: جاءني الرجال، على تقدير كون معناه جاءني كل جماعة من جموع الرجال.

٣) أي على القول بأنّ الجمع المستغرق لايقتضي لاستيعاب الجموع، كما انّ المفرد يقتضي استيعاب الأفراد.

٤) كذا يستفاد من كلام المحقق الشريف كما في « هداية المسترشدين » : ٣/١٩٦.

وأورد عليه[١]، أوّلاً: بالنّقض بقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيهُم فَرِحُونَ﴾[٢] و: ﴿كُلَّما دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَها﴾[٣] ونحو ذلك.

وفيه: أنّ الحزب والأُمّة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة، ولم يعتبر فيه للأَحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئيّة حكم على حدة، وهكذا في الأمّة، فاليهود أُمّة، والنصارى أمّة، والمجوس أمّة، وإنْ كان يصدق على كلّ واحد من أصناف اليهود أُمّة أيضاً[٤]، وهكذا غيرهم.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّه إنْ أُريد بالتكرار أنّ من يحكم بإكرام العلماء لابدّ أنْ يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مراراً متعدّدة فهو باطل جزماً.

وإن أُريد أنّه لابد أنْ يكون الحكم ثابتاً له في نفس الأمر مراراً متعدّدة بحسب مقتضى اللّفظ مع أنّه ليس كذلك، فهو أيضاً ممنوع.

وإنْ أُريد أنّ لنا أنْ نعتبر دخول الثلاثة في الحكم بإعتبارات، فلا يضرّ على أنّه يجوز أنْ يشترط حينئذ عدم تداخل الجماعات وأجزائها، لئلّا يلزم التكرار المذكور، فإعتبار العموم بالنسبة الى كلّ فرد فرد إنّما يكون مع إبطال الجمعيّة، واعتباره بالنسبة الى كلّ واحد من الجموع مع بقائه على حالته الأَصلية من اعتبار الجمعية، والظاهر أنّه ايضاً يفيد عموم الأفراد ضمناً.

وأمّا اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلايفيد ذلك[٥]، فيصحّ

---

١) أي على ايراد استلزام التكرار.

٢) المؤمنون: ٥٣.

٣) الاعراف: ٣٨.

٤) وكان من الأبلغ أنْ يقول: ولو كان يصدق على المجموع أمة أيضاً.

٥) أي عموم الأفراد ضمناً.

أنْ يقال للرّجال: عندي درهم على هذا[١] إذا كان الكلّ مشتركاً في إستحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكلّ واحد منهم درهم.

إذا تمهّد هذه[٢] ، فنقول: أمّا الجمع المعرَّف باللّام، فالظاهر أنّه لا خلاف بين أصحابنا[٣] في إفادته العموم. ولا يضرّ في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادة الجنس والعهد وغيره، بل الظاهر أنْ المتبادر هو العموم الأفرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعيّة. فالظاهر أنّ هذا وضع مستقلّ للهيئة التركيبيّة على حدة وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الأصل المقرّر[٤] في المقدمات، من إرادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلّى.

وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً، والدّليل الإتفاق ظاهراً، والتبادر وجواز الإستثناء مطّرداً.

لا يقال: لعلّ جواز الإستثناء لاحتمال إرادة العموم، وذلك لا يفيد إرادة العموم عند المتكلّم، لأنّا نقول: المراد من جواز الإستثناء، جوازه بالنظر الى ظاهر اللّفظ مطلقاً في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه، لا الجواز العقلي بسبب إمكان أنْ يكون مورداً للإستثناء كما لا يخفى.

---

١) أي على اعتبار العموم، بالنسبة الى المجموع من حيث هو.

٢) أي هذه المقدّمات الأربعة المذكورة.

٣) وبين مخالفينا أيضاً إلاّ ما نقل عن أبي هاشم منهم كما نقل في «العدة»: ١/٢٧٦، و «الذريعة»: ١/٢٢٢، وراجع «ميزان الأُصول»: ١/٣٩٦، و «المعتمد»: ١/٢٢٣، وهو قول ضعيف شاذ لايلتفت إليه. وقد عبّر عنه في «المعالم» ص ٢٦٢: وربما خالف في ذلك بعض من لا يُعتَدُّ به منهم.

٤) يعني القاعدة المقرّرة.

وأمّا دلالة جواز الإستثناء مطّرداً على العموم فقد مرّ[١] ، وكذلك الجمع المضاف[٢] عند جمهور الأصوليّين.

ومن فروع المسألتين ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد، فإنْ كانوا محصورين صرف إليهم جميعاً مع الإمكان وإلّا فيصرف الى ثلاثة فصاعداً، لأنّ المقام قرينة عدم إرادة الحقيقة.

وأمّا المفرد المعرَّف باللّام فقيل: بإفادته العموم، وقيل: بعدمه[٣] .

وطريقة تقسيمهم الجنس المعرَّف باللّام الى أقسامه[٤] تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك، بل من باب استعمال الكليّ في الأفراد كما أشرنا إليه.

---

١) في مبحث العام عند تحقّق ردّ القائلين بأنَّ الألفاظ حقيقة في الحصر والخصوص كما في القانون الأوّل من هذا المقصد.

٢) ومما يدلّ على أنّ الجمع المضاف يفيد العموم احتجاج الصديقة الشهيدة فاطمة الزهراء عليها السلام على أبي بكر عندما غصبها إرثها عن أبيها وذلك بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾، ولم ينكر عليها أحد من المسلمين. نعم قد عدل أبو بكر عن ما رواه على ما نقل بحسب الظاهر وكان لعمر حينها كلام.

٣) والقائل بالعموم هو كالشيخ في «العدة»: ٢٧٦/١، واختار المحقق في «المعارج»: ص ٨٦، والعلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩ العدم، وكذا الرازي في «المحصول»: ٤٩٧/٢ الّذي قال: الواحد المعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافاً للجُبَّائي والفقهاء والمُبرِّدِ. وأمّا الشهيد في «التمهيد» ص ١٦٦: فقال: المفرد المحلّى باللام والمضاف، للعموم عند جماعة من الاصوليين، والمعروف من مذهب البيانيين ونقله الآمدي عن الأكثرين، ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرّد، ثم اختار هو ومختصر كلامه عكسه وهو الأظهر وأمّا في «المستصفى» فقد فصّل راجعه ٣١/٢.

٤) أي الماهيّة والمفرد الواحد وجميع الأفراد.

وقد يُستَشَمّ من بعضهم[١] القول بالاشتراك اللّفظي.

وأمّا القائل بإفادته العموم فمذهبه أنّه حقيقة في الإستغراق، ولعلّه يدّعي وضع الهيئة التركيبيّة للإستغراق.

والأظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والإستغراق، ولأنّ المدخول موضوع للماهيّة لابشرط إذا خلا عن التنوين واللّام، واللّام موضوع للإشارة والتعيين لا غير، فمن يدّعي الزيادة فعليه بالإثبات.

وحاصل هذا الإستدلال[٢] يرجع الى اعتبار الوضع الأفرادي في كل واحد من اللّام والمدخول والرّخصة النوعيّة في مجرّد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيّات التراكيب[٣] ، فلايرد أنّ هذا إثبات اللّغة بالتّرجيح، إلّا أنّه يمكن أنْ يقال بعد الرخصة النوعيّة الحاصلة في أنواع الإشارة[٤] إحتمال إرادة المتكلّم بالنسبة الى الكلّ مساوٍ، فلا يجري أصل العدم في واحد منها[٥] ، والكلام في أنّ مدخول اللّام حقيقة في الطبيعة لابشرط، والأصل الحقيقة، لايثبت الحقيقة في الهيئة التركيبيّة، فالأوْلى التمسّك بالتبادر.

نعم يمكن الإستدلال هكذا، في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له[٦] إمّا متوحّداً أو بكونه أحداً لمعاني المشترك فيها اللّفظ إلزاماً بأنْ يقال: كونه

---

١) يمكن مقصوده السيّد راجع «الذريعة»: ١/١٩٩.

٢) أي الاستدلال بأنَّ المدخول موضوع... الخ.

٣) أي الاستغراق وغيره.

٤) أي الاشارة الى الماهيّة والمفرد الواحد وجميع الافراد.

٥) من الأنواع المذكورة.

٦) أي للمعرّف بالهيئة التركيبية.

حقيقة فيه إتّفاقي والأصل عدم غيره، والمجاز خير من الاشتراك.

ويبقى الكلام مع من يدّعي كونه حقيقة في الإستغراق وسنبطله إنْ شاء الله تعالى.

ويدلّ عليه(١) أيضاً عدم إطّراد الإستثناء، بمعنى أنّه لايصحّ في العرف في كل موضع وإنْ لم يوجد هنا قرينة إرادة خلاف العموم أيضاً لقبح: جاءَني الرَّجل إلّا البصري، وأكرم الرّجل إلا السّفهاء.

وأمّا الإستدلال بجواز: أكلت الخبز وشربت الماء، وعدم جواز: جاءني الرّجل كلّهم، فضعيف لأنّ عدم إمكان أكْل جميع الأخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم، وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العامّ لعلّه مراعاة للمناسبة اللّفظية.

واحتجّوا بما حكاه بعضهم(٢) عن الأخفش: أهلك الناس الدّرهم البيض والدّينار الصّفر.

وأُجيب عنه: بأنّه لايدلّ على العموم، لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد، ومدلول الجمع مجموع الأفراد(٣).

وفيه ما فيه، لما عرفت من أنّ عموم الجمع أيضاً أفراديّ.

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإنْسانَ لَفِي خُسْرٍ إلّا الَّذينَ آمَنُوا﴾(٤).

وفيه: أنّ ما يدلّ على كون اللّفظ للعموم اطّراد الإستثناء في جميع ما يحتمل

---

١) أي على بطلان الاستغراق وصحة الجنس.

٢) كصاحب «المعالم» و «المحصول» و «التهذيب» وأكثر الاصوليين وإن تركوا نسبته إلى الأخفش.

٣) وبينهم بون بعيد كما قال المجيب وهو صاحب «المعالم»: ص ٢٦٣.

٤) العصر: ٣.

اللَّفظ للعموم وغيره على السّوية، لا مطلق جواز الإستثناء، والإستثناء هنا قرينة على استعمال اللّفظ في الإستغراق مجازاً، ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأوّل أيضاً، فإنّ التوصيف بالعام قرينة على إرادة الإستغراق، ونحن لاننكر مطلق الإستعمال.

وما يقال[١] في الجواب عن الوجهَين: انّ الظاهر أنّه لامجال لإنكار إفادة المفرد المعرَّف باللّام العموم في بعض الموارد حقيقة، كيف ودلالة أَداة التعريف على الإستغراق حقيقة، وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم. فالكلام حينئذ إنَّما هو في دلالته على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازاً على حدّ جميع صيغ العموم التي هذا شأنّها، والدليل لا يثبت إلّا إفادته العموم في الجملة، وهو غير المتنازع فيه، فإنّما هو مبنيّ على الاشتراك اللّفظي أو على إطلاق الكلّيّ على الفرد، وقد عرفت بطلانهما.

ثمّ اعلم، أنّا وإنْ ذهبنا الى أنّ اللّفظ لايدلّ على العموم لكنّه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس، إذ الحكم إذا تعلّق بالطبيعة من حيث هي والمفروض أنّها لاتنفكّ عن شيء من أفرادها، فيثبت الحكم لكلّ أفرادها.

والقول: بأنّ الطبائع إنّما تصير متعلّقة للأحكام باعتبار وجودها[٢]، كلام ظاهري، بل الطبائع بنفسها تصير متعلّقة للأحكام ومتّصفة بالحُسن والقُبح، وغاية ما يمكن أنْ يقال: إنّه لا وجود لها إلّا بالأفراد.

---

١) القائل هو صاحب «المعالم»: ص ٢٦٣، هذا والجواب عن قوله: وما يقال، هو قوله: فإنّما هو مبني على الاشتراك اللَّفظي.

٢) تعريف لصاحب «المعالم» هذا كما في الحاشية.

وفيه: أنّا نقول بتعلّقها بها لابشرط شيء، لا بشرط أنْ لا يكون معها شيء حتّى لا يمكن التكليف بها، وإذا تمكّن المكلّف من الإتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه أنّه متمكّن منها كما أشرنا في مبحثه[١] ، ولا فرق بين تعلّق الأمر به أو تعلّق الحِلّ والجواز والحرمة ونحوها[٢] .

نعم، بعد الامتثال بفرد في الأوامر، يسقط التكليف، وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الإتيان بأيّ فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها.

وأمّا في مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيعَ﴾[٣] ، فلا سقوط للحِلّ، والجواز بمجرّد ثبوته لفرد منه أو أفراد، ومن لا يجوّز تعلّق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكاً آخر في إستفادة العموم إذا وقع المفرد المحلّى في كلام الحكيم، فقال: بأنّ الطبيعة لمّا لم يمكن تعلّق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مراداً بالفرض، ولا فائدة في إرادة فرد مّا للزوم الإغراء بالجهل، فتعيّن إرادة الإستغراق.

وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللّفظي وغيره[٤] .

وأمّا المفرد المضاف[٥] ، فالظاهر أنّ المراد به الطبيعة، فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه، وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر.

---

١) في مبحث الأمر المتعلّق بالكلّي المطلوب به هو الماهيّة كما مرّ في باب الأوامر وغيرها من الحلّ والحرمة، والجواز في كيفية العموم بعد عدم الفرق بينهما في الأصل المتعلّق بالطبيعة. الظاهر أنّ حاصل الفرق هو تحقق العموم البدلي في الأوامر والاستغراقي في غيرها، هذا كما في الحاشية.

٢) وقد علّق صاحب «الصول»: ص ١٧٢ على هذا الكلام.

٣) البقرة: ٢٧٥.

٤) المقصود من غير الاشتراك اللّفظي هو الاشتراك المعنوي.

٥) وهو مثل: ضربي زيداً قائماً ونحوه.

ثم إنّ الشهيد الثاني ﷺ قال في «تمهيد القواعد»: إذا احتمل كون ألّ للعهد وكونها لغيره كالجنس أو العموم، حملت على العهد لأَصالة البراءة عن الزّائد، ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه. ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء، فإنّه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه، إذ لو حمل على العموم لم يحنث.

ومنها: إذا حلف لا يأكل البطيخ، قال بعضهم: لا يحنث بالهندي وهو الأخضر. وهذا يتمّ حيث لا يكون الأخضر معهوداً عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيّداً.

ومنها: الحالف لا يأكل الجوز، لا يحنث بالجوز الهندي، والكلام فيه كالسّابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهوداً في عرفه حنث به، إلّا أنّ الغالب خلافه، بخلاف السّابق فإنّه على العكس[١].

أقول: بعد الإغماض عمّا بيّنا من أنّه حقيقة في الجنس، وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعه الى إرادة الماهيّة، نقول: إنّ أصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقاً[٢]، إذ قد تقتضي الحمل على الجنس أو العموم، فإذا قال الشارع: يجوز السّجود على الحَجَر، فإذا جوّزنا السّجود على أيّ حَجَر كان، فلا يجب علينا تكلّف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود، مثل المغناطيس، وأمثلته في أحكام الشرع كثيرة، مع أنّ ما ذكره في حكاية شرب الماء، مع المناقشة في عدم كونه مثالاً لما نحن فيه، إذ العهد فيه إنّما هو في الشّرب لا الماء، يقتضي خلاف ما ادّعاه.

وبالجملة، فأَصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين

---

١) إلى هنا ينتهي كلام الشهيد في «التمهيد»: ص ١٥٩.
٢) أي في كل مسألة.

الأخيرَين، وقد تقتضي الحمل على العموم[١] ، مع أنّ فيما يقتضي الحمل على العهد إنَّما يتمّ ما ذكره في الجنس إن أُريد به ما يستلزم العموم كما حقّقناه. وإنْ أُريد به ما يشمل المعهود الذّهني[٢] فلا نوافقه أيضاً، لأنّه قد يكون أَصالة البراءة مقتضية للتنكير، وإن حمل العهد في كلامه على الأعمّ من الذّهني، فمع بُعده[٣] أيضاً لا يتمّ، لأنّ أصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع أنّه لا يناسب قوله: ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه.

هذا كلّه، مع أنّه لا يقتضي ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بأزيد منه، لا أنّ المتكلّم إستعمل اللَّفظ في العهد، فالأَولى أنْ يقال في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلّا في المعهود، يعني إذا دار الأمر بين إرادة الجنس والعهد والعموم، فالمعهود مراد بالضّرورة، لدخوله تحتهما[٤] ، والأصل عدم ثبوت الحكم في غيره.

وحينئذ يرد عليه[٥] : أنّه يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرداة وجوده في ضمن فرد ما، فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزماً.

نعم، لو أُريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيّناه سابقاً، فلذلك وجه، لكن يبقى

---

١) وذلك مثل ما تقدم من جواز السّجود على الحجر.

٢) يعني أريد بالجنس ما يشمل المعهود الذّهني فلايوافقه أيضاً. يعني كما لو أُريد بالجنس ما يستلزم العموم فقط، لايوافقه لما تقدم من أنّ أصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم لا العهد، هذا كما في الحاشية.

٣) أي بُعد حمل العهد في الكلام على الأعم من الذّهني. ووجه البُعد هو انّ مطلق العهد ينصرف الى الخارجي دون الذّهني فقط ودون الأعم منهما.

٤) أي لدخول المعهود تحت الجنس والعموم، والأصل عدم الحكم في غير المعهود.

٥) وقد ردّ في «هداية المسترشدين»: ٣/٢٢٨ على هذا الايراد.

عليه الأنظار الأُخر.

وأمّا قوله[١] : ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه.

ففيه: أنّه إنْ أَراد أنّه حصل العلم بسبب تقدّمه أنّه هو المراد أو الظنّ، فيكون ذلك قرينة معيّنة لأحد المعاني المشتركة، فحينئذ لا يبقى احتمال لإرادة المعاني الأُخر، ولا يناسب ذلك التمسّك بمقتضى أصالة البراءة.

وإن أراد أنّ التقدّم والمعهوديّة يجوّز إرادة العهد ويصحّحه، فهو ليس إلّا جعل المقام قابلاً للاحتمال وتحقيقاً للإجمال بسبب إرادة كلّ واحد من المعاني المشتركة، ومجرّد صلاحيّة إرادة أحد المعاني من المشترك لا يرجّح إرادته كما لا يخفى.

ثمّ ما يظهر لي، أنّ ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم أنّ المُطلَق ينصرف الى الأفراد الشّائعة، فجعل الشهيد الثاني ﷺ الأفراد الشّائعة معهودة، وجعل الألف واللّام إشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات، ثمّ عمّم الكلام في مطلق العهد[٢] ، ونظر الى أنّ التقدّم في اللّفظ يرشد الى إرادة المذكور سابقاً في العهد الذّكري، والتقدّم في التعارف والاصطلاح يرشد الى إرادة الأفراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك، فعلى هذا يكون التقدّم قرينة معينّة للإرادة، لا مجوّزة.

ويرد عليه حينئذ، مضافاً الى ما سبق[٣] : أنّ التقدم في الذّكر لايعيّن إرادة

---

١) قول الشهيد في «التمهيد» كما عرفتَ.

٢) أي سواء كان من باب العهد الذّكري أو من باب العهد المتعارفي.

٣) من عدم المناسبة بالتمسّك بأصالة البراءة.

المذكور، وإلَّا فلم يبقَ الاحتمال المذكور في صدر المقال.

وأمّا تعيين التعارف[١] ذلك، فالظاهر أنّه لامدخليّة للألف واللّام فيه، بل هو لانصراف جوهر اللّفظ إليه كما هو شأن المُطلَق وإنصرافه الى الأفراد الشّائعة. فلنقدّم الكلام في معنى انصراف المُطلَق الى الأفراد الشّائعة حتى يتّضح المرام.

فنقول: إنّ ذلك لعلّه مبنيّ على ثبوت الحقيقة العرفيّة لذلك اللّفظ في الأفراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي، والمحقّق[٢] فيما دار الأمر بين أنْ يكون المراد في كلام الشّارع هو الحقيقة العرفيّة أو اللّغويّة هو تقديم العرف، وإثبات الحقيقة العرفيّة، دونه خرط القتاد[٣]، ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ﷺ، ويراعي أصل الوضع ويجري الحكم في جميع الأفراد النّادرة[٤].

وأمّا إذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللّغوي، بل حصل حقيقة عرفيّة للّفظ في المعاني المتعارفة، مع بقاء المعنى الحقيقي أيضاً، فيصير اللّفظ مشتركاً بين الكلّيّ وبعض الأفراد، لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر، كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني، أو حصل هناك مجاز مشهور

---

١) إي إرادة المتعارف.

٢) عندهم.

٣) أي إثبات الحقيقة العرفيّة بالمعنى الذي ذكر وهو كونه بحيث هجر المعنى الحقيقي دور. والخرط من الأغصان هو أن تقبض على أعلاه ثم تمرّ يدك عليه الى أسفله. والقتاد شجر صلب شوكه كالأبر تضرب فيه الأمثال. وفي الحديث: إنّ لصاحب هذا الأمر غيبة المتمسّك فيها بدينه كالخارط للقتاد. اللّهم أعِنا على أنفسنا بما تعين به الصالحين على أنفسهم، واجعل عاقبة أَمرنا الى خير، وثبّت قلوبنا ولاتسلبنا ما أنعمت به علينا من ولايتك وولاية محمّد وآله عليه وعليهم السّلام.

٤) اللّغويّة المجهورة.

بسبب غلبة الإستعمال، فيشكل[١] الحمل على الأفراد الشّائعة فقط، لعدم مدخليّة مجرّد الشّهرة في أحد معاني المشترك في ترجيحه، ولمعارضة الشّهرة في المجاز المشهور بأصالة الحقيقة، إلّا أنّ إرادة الأفراد الشّائعة لمّا كان متحقّق الحصول على أيّ تقدير، فتعيّن إرادته ويصير الباقي مشكوكاً فيه، وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور أو أحد معنيي المشترك بسبب اشتهاره، بل لدخوله في اللّفظ على أيّ التقديرين.

إذا تقرّر هذا، فنقول: إنّ العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى، وهذا لا مدخليّة له في اللّام، اللّهمّ إلَّا أنْ يكون اللّام إشارة الى أحد معنيي المشترك اللّفظي كما أشرنا الى إمكانه سابقاً[٢]، إلا أنّه ليس في ذلك كثير فائدة مع إفادة جوهر اللّفظ ذلك، وحينئذ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذِّكري.

١) هذا جواب لقوله: وأمّا إذا لم يثبت الحقيقة العرفيّة... الخ.

٢) وهو ما ذكره في المقدمة الأولى من هذا القانون حيث قال: وكما يمكن إرادة المفرد المعيّن من الطبيعة الدّاخلة عليها اللّام بلام العهد هذه، فيمكن إرادة أحد معنيي المشترك اللّفظي أيضاً كما هو أحد الاحتمالين في الارجاع إلى الأفراد الغالبة.

قانون

المشهور أنّ الجمع المُنَكَّر لايفيد العموم[١]، خلافاً للشيخ، فقال: بإفادته العموم نظراً الى الحكمة[٢]، والجُبّائي[٣] يحمل المشترك عنده على جميع معانيه.

احتجّوا: بأنّه قابل لآحاد الجماعات، ومنها الجميع، ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل، والدلالة اللّفظية مفقودة، فإنّها منحصرة في الثلاثة، وانتفاء الأوّلَين معلوم وكذا الثالث، لعدم اللّزوم، فإنّ العامّ[٤] لايدلّ على الخاصّ، نعم،

---

١) وإلى ذلك ذهب العلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٧، وفي «التمهيد» للشهيد: ص ١٥٩: والجمهور على أنّه لا يعمّ، وفي «الفصول»: ص ١٧٤ عزه إلى الأكثر.

٢) كما حكي في «المعارج»: ص ٨٧، ونقل في «الفصول»: ص ١٧٤.

٣) كما نقل العلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٧، والشهيد في «التمهيد»: ص ١٥٩، والرازي في «المحصول»: ٢/٥٠٤. واعلم أنّ محمد بن عبدالوهاب أبو علي الجُبّائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ) نسبة الى جُبّى ـ بالقصر ـ قرية بالبصرة كما في «البداية والنهاية» وفي «معجم البلدان» «بلد او كورة من عمل خوزستان (...) حتى جعل من لاخبرة له جُبّى من اعمال البصرة، وليس الأمر كذلك». وهو من أئمة الاعتزال ورئيس علماء في عصره وإليه تنسب الطائفة الجبائية. له آراء ومقالات انفرد بها في مذهبه الكلامي. وهو أكبر معلّم للأشعري قبل أنْ يرجع هذا الأخير عن مذهب الاعتزال ويردّ على معتنقيه. ويعدّ الجُبّائي واحداً من ثلاثة أعلام من المعتزلة يرد ذكرهم كثيراً في أصول الفقه والاثنان الآخران هما: القاضي عبدالجبّار، وأبو هاشم نجل المترجم له. دفن المترجم له بُجبَّى.

٤) لايخفى انّ المراد بالعام ليس عام المصطلح، إذ العام المصطلح على التحقيق يدلّ على الخاص بعنوان المطابقة، نعم لايدل خصوص الخاص.

أقلّ المراتب معلوم المراد جزماً، ولا دلالة على ما فوقه.

احتجّ الشيخ: بأنّ اللّفظ يدلّ على القلّة والكثرة، فإذا صدر عن الحكيم ولم يبيّن القلّة، فعلم عدم إرادتها، فيحمل على إرادة الكلّ حيث لا قرينة على غيره، لئلّا يلغو كلام الحكيم[١].

واحتجّ الجبائيّ: بأنّا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه، فكان أولى[٢].

وأُجيب عن الأوّل[٣]: بأنّ الأقلّ معلوم الإرادة جزماً، فيعمل عليه ويتوقّف في الباقي حتى يتبيّن، وهو لاينافي الحكمة.

وعن الثاني[٤]: بمنع كون اللّفظ حقيقة في كلّ واحد من المراتب، بل هو للقدر المشترك بينها، مع أنّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني إذا لم يظهر قرينة على التعيين، فهو ممنوع، بل التحقيق التوقّف والإجمال حتى يظهر المراد.

أقول: والتحقيق[٥] أن يقال: إنَّ الجمع المُنَكَّر يتصوّر استعماله على صور:

الأولى: الإخبار عنه، بمثل: جاءني رجال، وله عليّ دراهم.

---

١) مع التفحّص لم أجد عين الكلام في «العدة»، ولعلّ ما نقله المصنّف وما حكاه المحقّق عن الشيخ وذكره في «المعالم» إشارة إلى ما أورده الشيخ في «العدة»: ١/٢٩٤ و٢٩٥.

٢) من حمله على بعض حقائقه، راجع «المحصول»: ٢/٥٠٤.

٣) وهذا جواب عن احتجاج الشيخ على سبيل المعارضة وهو لصاحب «المعالم»: ص ٢٦٧ على ما يظهر.

٤) وهو أيضاً لصاحب «المعالم»: ص ٢٦٧ في جوابه على الجبّائي.

٥) في الجواب عن الشيخ.

والثانية: الحكم عليه بشيء، مثل: أحَلَّ الله بيوعاً.

والثالثة: الأَمر بإيجاده، مثل: أقم نوافل.

والرابعة: جعله متعلّقاً للمأمور به، مثل: أعطِ ثُلث مالي رجالاً أو علماء أو أَضفهم في أيّام وصُمْ أيّاماً، ونحو ذلك.

أمّا الصّورة الأولى: فقد لايراد من الإخبار معرفة حال المخبر عنه، ولا يقصد إلّا إسناد الفعل إليه، والمقصود بيان تحقّق ذلك الفعل من فاعل معيّن عند المتكلّم غير متعيّن عند المخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رجلٌ من أَقْصَى المَدِينَةِ﴾[1]. ففي مثل ذلك لايقتضي الحكمة حمل اللّفظ على العموم أصلاً، ويبقى في الجمع إفادة الكثرة، ولمّا لم يتعيّن من اللّفظ، فيعلم أنّ الأقلّ مراد جزماً. فالذي نستفيده من المثالَين الأوّلَين[2] بعنوان الجزم، هو مجيئ ثلاثة رجال وثبوت ثلاثة دراهم.

وأمّا الصورة الثانية: فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع، فلابدّ من معرفة أشخاصها بصيغة خاصّة بها أو بما يعمّها، فلا يتأتّى الجواب المذكور فيها.

وحملها على الأقلّ ينافي الحكمة لعدم التعيين، إلّا أنْ يرجع ذلك المثال أيضاً الى الصورة الأولى، فيكون الإشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع، بأنْ يقال: لا إجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذّات في هذا المثال كما في: ﴿وجَاءَ رجلٌ من أقْصَى المدينةِ﴾[3]. وإنّما يحتاج الى البيان في غيره،

---

١) القصص: ٢٠.

٢) المذكورين في الصورة الاولى.

٣) القصص: ٢٠.

وهو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرّجل، فيحتاج في المثال المذكور الى الذّكر والتفصيل، وهو خلاف المفروض، فإنّ المفروض أنّ المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلوميّة حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم.

وممّا ذكرنا[١]، يظهر أنّ ما أُورد على الجواب المذكور بالنّقض[٢]، بأنّه إذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللّفظ على القدر المتيقّن من مدلوله، فيجري ذلك في المفرد المعرَّف أيضاً، فما وجه حمله على العموم نظراً الى الحكمة، لا يتمّ[٣] إلّا أن ينزّل كلام المستدلّ والمجيب على بعض هذه الصّور[٤] لا مطلقاً، لأنّ إرادة حليّة بيع غير معيّن في قوله تعالى: ﴿وأَحَلّ اللهُ البَيع﴾[٥]، لا يعقل له فائدة وحكمة أصلاً، بخلاف الكلام[٦] في مطلق الجمع المنكر.

وأمّا الصّورتان الأخيرتان[٧]: فإنْ أُريد منهما[٨] مثل ما أُريد في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رجلٌ من أَقصَى المَدينَةِ﴾[٩]، فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وإنْ

---

١) من الفرق بين الصّورتين وكون الكلام في أحديهما غير الكلام في الأخرى.

٢) نقل انّ الذي أورد ذلك هو المحقّق السلطان في حاشيته على المعالم.

٣) هذا خبر لقوله: انّ ما أورد.

٤) أي الصورة الثانية بأن يقصد التعيين بنفسه لا أنْ يقصد مجرد صدور الفعل عن واحد.

٥) البقرة: ٢٧٥.

٦) على الصورة الاولى دون الثانية.

٧) الثالثة والرابعة المتصوّرة.

٨) يعني ما كان المعيّن عند المتكلّم والمبهم عند المخاطب وسيتضح لك ذلك في قوله: فالعمدة في تحقيق المسألة إرجاع الأمر الى أنَّ المراد بالجمع المُنَكّر في الكلام هو المعيّن عند المتكلّم المبهم عند المخاطب. هكذا عن «التوضيح».

٩) القصص: ٢٠.

وإنْ أُريد الإتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلّم، فلا يحتاج الى الحمل على العموم أصلاً، بل يحصل الامتثال بأقلّ الأفراد، إذ يحصل الامتثال بإيجاد الطبيعة في ضمن فرد، فهو من باب التخيير المستفاد من الأمر بالكلّي.

فكما أنّ قولك: جئني برجل، يقتضي الامتثال بإتيان أيّ رجل يكون، فكذلك فيما نحن فيه، إذ كما أنّ كلّ رجل يصدق عليه أنّه رجل، فكذلك كلّ رجال يصدق عليه أنّه رجال، ولمّا كان ذلك في معنى التخيير، والتخيير بين الأقلّ والأكثر لا يقتضي إلّا كون الأكثر أفضل، فالأقلّ متيقّن المراد.

فالعمدة في تحقيق المسألة إرجاع الأمر الى أنّ المراد بالجمع المُنَكّر في الكلام هو المعيّن عند المتكلّم، المبهم عند المخاطِب أو مجرّد الطبيعة المبهمة، فعلى الأوّل لابدّ أن يحمل على العموم لئلّا ينافي الحكمة، وعلى الثاني يكتفى بالأقلّ لأصالة البراءة عن الزّائد وحصول الامتثال بالأقلّ. وأمّا حصول العلم بإرادة الأقلّ والشّك في الباقي، فهو مشترك بين المعنيين.

ثمّ لابدّ أن يعرف أنّ اللّفظ أظهر في أيّ المعنيين، والظاهر في الصّورة الأُولى[١]، بل المتعيّن هو الأوّل، وكذا في الصّورة الثانية. وأمّا في باقي الصّور فالأظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالأقلّ الى أنْ يظهر من الخارج إرادة التعيين، فإمّا يحمل على العموم، أو ينتظر البيان إنْ كان له مجال.

ثمّ إنّ ما ذكرنا، أنّ الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج إليه، إنّما هو

---

١) المراد منها مثل جاءني رجال، ويحتمل أن يكون المراد من الصورة الأولى هي الأولى من الصّورتين الأخيرتين فيكون المراد من قوله: فالعمدة في تحقيق المسألة، مسألة الصورتين الأخيرتين لا كليّة المسألة في الجمع المنكر وهو خلاف الظاهر. هذا على ما في الحاشية.

إذا لم يكن الإجمال مقتضى الحكمة، وإلّا فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه، ولكن لمّا كان الأصل عدم تلك الحكمة، والظاهر في أكثر الخطابات أنّها وقت الحاجة، فيحمل على العموم.

ثمّ إنّ كلام المجيب ظاهر في أنّ الأقلّ متيقّن الإرادة، والباقي مشكوك فيه، وهذا لا يتمّ مطلقاً، فإنّ الأمر الدالّ على التخيير في إيجاد الطبيعة لايبقى معه شكّ في عدم وجوب الأزيد من أقلّ الأفراد.

فقول القائل: أعطِ زيداً دراهم، على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقاً، لايجعله من باب: ﴿وجَاءَ رَجُلٌ من أَقْصَى المَدِيْنَةِ﴾[1] نصّ في إجزاء ثلاثة دراهم، ولا يبقى معه شكّ في عدم وجوب الأزيد.

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ مراد الجُبَّائِي الحمل على الجميع من حيث إنّه مجموع معانيه المشترك فيهما لفظاً، لا من حيث إنّه هو أحد معانيها. فعلى هذا يصحّ معنى عمومه الأفرادي والجمعي كليهما، فيتّجه الجواب بمنع الاشتراك أوّلاً، وبمنع الظّهور في الجميع ثانياً، وبمنع أولويّة إرادة الجميع ثالثاً.

والقول بأنّ الحمل على الجميع أحوط، معارض بأنّه قد يكون خلافه أحوط.

وعلى ما ذكرنا فلايرد ما يقال[2]: انّ منع الاشتراك اللّفظي لا يضرّ المستدلّ إذ يكفيه كون هذه المراتب من أفراد الحقيقة، وكون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد[3].

---

١) القصص: ٢٠.

٢) هذا تفريع على قوله: انّ الظاهر انّ مراد الجُبَّائي ... الخ.

٣) فالوجه منع كون هذا موجباً للأولويّة. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.

الأفراد[١].

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بدلالة الجمع المُنَكَّر على العموم ليس من جهة دلالة اللَّفظ حقيقة، بل على مذهب الجُبَّائي أيضاً، فإنّ حمله على الجميع ليس من جهة أنّه أحد معانيه، بل لأنّه يشمل جميع المعاني. فانقدح من ذلك أنّه لانزاع في عدم دلالة الجمع المُنَكَّر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره يكون مجازاً، فتأمّل.

تذنيبٌ

الحقّ أنّ أقلّ ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة، ثلاثة[٢].

وقال بعض العامّة: إنّه إثنان[٣]، والقول: بعدم جواز إطلاقها على الإثنين مطلقاً[٤] شاذّ ضعيف. ولافرق في ذلك بين المكسّر والسّالم وضمائرهما[٥].

---

١) فالوجه منع كون هذا موجباً للأولويّة. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.

٢) كما ذهب إليه الشريف المرتضى في «الذريعة»: ٢٢٩/١، والبهائي في «الزبدة»: ص ١٢٧، والعلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٨، والشيخ في «العدّة»: ٢٩٨/١ وابن الشهيد في «المعالم»: ص ٢٦٧، والرازي وأبو حنيفة والشافعي كما في «المحصول»: ٥٠٠/٢، وفي «الفصول» ص ١٧٧: فالأكثر على أنّه ثلاثة وهو المختار.

٣) كالقاضي وأبي إسحاق وجمع من الصحابة والتابعين كما عن «المحصول»: ٥٠٠/٢، ومالك وجماعة كما عن «المستصفى»: ٤٧/٢.

٤) أي ولو مجازاً.

٥) وجمع الموصول واسم الاشارة واسم الجمع، هذا كما في الحاشية.

والظاهر أنّه لانزاع في نحو: نحن، وإنّنا، وجئنا، لأنّه موضوع للمتكلّم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلّم لفظ.

لنا: تبادر الزّائد على الاثنين عند الإطلاق وعدم تبادر الإثنين، ويؤيّد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وأمارات مثل، الألف والنون، والواو والنون، وغير ذلك.

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾(١) للإجماع على حجب الأخوين عمّا زاد عن السّدس، فأطلق الأخوة على الأخوين فمازاد(٢)، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وفيه: أنّ الإجماع إنّما هو الدّال على المطلوب، لا الآية.

سلّمنا، لكنّه بضمّ القرينة لا منفرداً، ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُستَمِعُونَ﴾(٣)، والمراد موسى وهارون عليهما السلام.

وفيه: منع الإختصاص، بل هي لهما مع فرعون تغليباً، مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة كما في: ﴿مُستَمِعُون﴾(٤): وبقوله عليه السلام: «الإثنان فما فوقهما جماعة»(٥).

وفيه: أنّ المراد حصول فضيلة الجماعة(٦)، مع أنّه ورد في الخبر أنّ المؤمن

---

١) النساء: ١١.

٢) قال ابن عبّاس لعثمان حين ردّ الأُمّ من الثلث إلى السدس بأخوين: ليس الأخوان أخوة في لغة قومك. فقال: حجبهما قومك يا غلام. عن «المستصفى»: ٢/٤٧.

٣) الشعراء: ١٥.

٤) الشعراء: ١٥.

٥) «سنن ابن ماجة»: ١/٣١٢ ح ٩٧٢، «مستدرك الحاكم»: ٤/٣٣٤، «الوسائل»: ٨/٢٩٧ ح ١٠٧١٤.

٦) في رواية عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ الجُهني أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله، إنّي

وحده أيضاً جماعة إذا لم يكن معه من يصلّي معه، مع أنّ بيان اللّغات ليس من شأنه عليه السّلام، فالمقصود بيان الحكم.

وقد يجاب أيضاً[١]: بأنّ النّزاع إنّما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع، فإنّه بمعنى مطلق ضمّ شيء الى شيء.

وفيه: أنّ المتبادر من لفظ الجماعة أيضاً الثلاثة وما فوقها، وكذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدري، أعني الإنضمام. والظاهر إنّهما أيضاً محلّ النّزاع، والذي هو خارج عن محلّ النّزاع هو مادّة (ج م ع) بمعنى مطلق الضمّ والإلحاق، فإنّه يصدق في الإثنين أيضاً حقيقة.

← أكون في البادية ومعي أهلي وولدي وغلمتي، فأوذّن وأُقيم وأُصلّي بهم، أفجماعة نحن؟ فقال: نعم، فقال: يا رسول الله فإنّ الغلمة يتبعون قطر السماء وأبقى أنا وأهلي وولدي فأُؤذّن وأُقيم وأُصلّي بهم، أفجماعة نحن؟ فقال: نعم، فقال: يا رسول الله فإنّ ولدي يتفرّقون في الماشية فأبقى أنا وأهلي فأُؤذّن وأُقيم وأُصلّي بهم أفجماعة نحن؟ فقال: نعم، فقال: يا رسول الله، إنّ المرأة تذهب في مصلحتها فأبقى أنا وحدي، فأُؤذّن وأُقيم وأُصلّي، أفجماعة أنا؟ فقال: نعم المؤمن وحده جماعة. وقد علّق الشيخ الحرّ العاملي على الحديث المذكور بقوله: الصورة الأخيرة جماعة مجازية لا حقيقيّة، والمراد أنّ ثوابه يضاعف بالأذان والاقامة وإرادة الجماعة فكأنّه وحده جماعة. «الوسائل»: ٨/٢٩٧ باب أقل ما تنعقد به الجماعة اثنان.

١) المجيب هو صاحب «المعالم»: ص ٢٦٩.

قانون

لا خلاف ظاهراً في أنّ النّكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة، ففي بعضها بالنصوصيّة، وفي بعضها بالظّهور.

أمّا الأوّل: ففيما إذا وقعت بعد «لا» الكائنة لنفي الجنس، وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كـ: «شئ»، وفيما كانت ملازمة للنفي كـ: «أحد» و «بدّ»[١]، أو مدخولة لِـ: «من»[٢]. ولا فرق بين كون النافي هو: «لا»، أو «لم»، أو «لن»، أو غيرها[٣].

وأمّا الثاني[٤]: فهو ما إذا وقعت بعد «ليس»، و «ما»، و «لا» المشبّهتين بليس، وقد خالف فيه بعضهم[٥].

---

١) نحو: مالي عنه بدّ كما نقله القرافي في «شرح التنقيح». «منتهى الوصول»: ٧٠.
٢) نحو: ما جاء من رجل.
٣) مثل ما وليس وغيرهما.
٤) أي بالظهور.
٥) فقالوا بالعدم. ونقل عن بعض النحاة فيما إذا كان الدالّ على النفي «ليس» و «ما» و «لا» المشتبهين بليس، في نحو: «ليس في الدار رجل» و «ما في الدار رجل» و «لا رجل في الدار» أو «لا رجل قائماً» بنصب الخبر، فحكي عن سيبويه وممن نقله عنه أبو حيّان في الكلام على حروف الجرّ، ونقله من الاصوليين إمام الحرمين في «البرهان» في الكلام على معاني الحروف، لكنّها ظاهرة في العموم لا نص فيه وذهب المبرّد إلى أنّها ليست للعموم، وكذا الجرجاني في أوّل «شرح الايضاح»، والزمخشري في «الكشّاف»: ٢/١١٣ في تفسير قوله تعالى: ﴿ما لكم من إله غيره﴾ وقوله: ﴿ما تأتيهم من أية﴾.

والحقّ أنّها ظاهرة في العموم.

ففي الأوّل[١] لا يجوز أن يقال: لا رجل في الدّار، بل رجلان، و: ما من رجل في الدار، بل رجلان. وجواز الإستثناء بأنْ يقال: لارجل في الدّار إلّا زيداً، لا ينافي النصوصيّة كما توهّم، كما لا ينافيها في الأعداد، بخلاف الثاني[٢]، فيجوز أنْ يقال: ليس في الدّار رجل بل رجلان، و: ما في الدار رجل، بل رجلان. بأن يراد بالتنوين الإشارة الى الوحدة العدَدِيّة المعيّنة ويكون النفي راجعاً الى الوحدة، ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعيّنة، فهو ظاهر في العموم.

فالمثال المذكور[٣] إخراج عن الظّاهر، كما لو قيل: ما في الدّار رجل إلّا زيد.

وأمّا سلب الحكم عن العموم كقولنا: ما كلّ عدد زوجاً، فليس حكماً بالسّلب عن كلّ فرد، وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى.

والظّاهر أنّه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك، وأنّ الحكم في الظّهور والنصوصيّة أيضاً لا يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، أيضاً نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد الجموع، وإنْ قلنا بكونه ظاهراً في عموم الأفراد أيضاً كالجمع المحلّى بسلخ معنى الجمعيّة، ولذلك يجوز أنْ يقال: لا رجال في الدّار، بل رجل أو رجلان، بخلاف المفرد كما مرّ.

والنّهي كالنّفي فيما ذكرنا، والظاهر أنّ النّكرة في سياق الإستفهام أيضاً مثلها في سياق النفي في إفادة العموم[٤].

---

١) أي نفي النصوصيّة.

٢) أي الظهور.

٣) أي ليس رجل في الدار بل رجلان.

٤) لافرق بين أنْ يكون الاستفهام إنكاريّاً أو غيره في تلك الافادة.

وذهب جماعة من الأُصوليّين الى عموم النّكرة في سياق الشّرط أيضاً[١]، وفرّعوا عليه ما لو قال الموصي: إنْ وَلَدْتِ ذَكراً فله الألف، وإنْ وَلَدْتِ أُنثى فلها المائة، فولَدَت ذكرين أو أُنثيين، فيشرّك بين الذّكرين في الألف، وبين الأُنثيين في المائة، لأنّه ليس أحدهما أولى من الآخر، فيكون عامّاً.

والأظهر أنّ مرجع ذلك[٢] الى تعليق الحكم بالطبيعة، فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلّى، وإلّا فلايستفاد العموم من اللّفظ.

وأما النّكرة في سياق الإثبات، فلايدلّ على العموم إلّا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد[٣] أو بكونه في معرض الإمتنان[٤] عند بعضهم[٥].

---

١) حكى الشهيد في «التمهيد» ص ١٦٧: أنّه تعمّ عند جماعة من الأصوليين، وصرّح به الجويني في «البرهان» وتابعه عليه الأنباري في شرحه له واقتضاه كلام الآمدي. وطبعاً فقد خالف فيه آخرين.

٢) أي مرجع النكرة في سياق الشرط أي تعليق الحكم بالطبيعة، فعمومه حينئذ عموم بدل الاستغراق، ولكن لايختلف به التفريع. هذا كما في الحاشية.

٣) فإن كانت في مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه في الماضي أو المستقبل نحو: جاء رجل أو: يجئ رجل أو: ضربته بعضاً أو: أكرمته يوماً، فلا عموم فيه مطلقاً، وإنّما يفيد ثبوت الحكم لفرد مّا من غير الدلالة على الخصوصيّة المعيّنة أصلاً لا ابتداءاً ولا إلزاماً. هذا كما في بيان المحقّق الاصفهاني في «هدايته»: ٣/٢٤٣.

٤) أي تكون النكرة في سياق الإثبات في معرض الامتنان، وفي «التمهيد» للشهيد: إن كانت للامتنان كما ذكره جماعة عمّت. وممّا فرّعوا على عمومها طهوريّة كل ماء سواء نزل من السّماء أو نبع من الأرض لقوله تعالى: ﴿وينزّل عليكم من السماء مآء ليطهّركم به﴾ الانفال: ١١.

٥) أي على ما ذكره بعضهم، وأما كون النسبة الى البعض من جهة الاشكال أو الخلاف فبعيد إذ الظاهر عدم الاشكال ولا الخلاف، هذا كما في الحاشية.

وأمّا لو كانت مدخولة للأمر نحو: اعتق رقبة، فيفيد العموم على البدل، لا الشّمول. وهذا العموم مستفاد من انضمام أصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الإيمان وغيره، فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرّقبة أيّ فرد يكون منه، ولذلك[١] يصحّ الإستثناء منه مطرّداً.

فالفرق بين العامّ والمُطلَق، أنّ المُطلَق من حيث اللّفظ لا يدلّ على العموم بخلاف العامّ، فالعموم المستفاد من المُطلَق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مرّ.

وهذان[٢] والوقوع في معرض الامتنان، والوقوع في كلام الحكيم وأمثال ذلك ممّا يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللّفظ بعنوان الوضع، بل هو مستنبط من الخارج، ولذلك نحملها على الأفراد الشّائعة، لأنّها هي مورد الإستعمال في الإطلاقات، ولخروج كلام الحكيم عن اللّغوية بمجرّد ذلك، بخلاف ما دلّ عليه اللّفظ بعنوان الوضع، فإنّها تشمل الأفراد النّادرة، وإطلاق كلامهم يدلّ على ذلك أيضاً، إلّا أنّ بعضهم صرّح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في «تمهيد القواعد»، وليس ببعيد، والأولى التفرقة بين الفروض النادرة، فيقتصر في المطلقات ونحوها على الأفراد الشّائعة، ويتعدّى في العمومات الى الأفراد الغير الشّائعة أيضاً إنْ لم تكن في غاية النّدرة.

وأمّا ما هو في غاية النّدرة، فيتوقّف فيه، ويحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة، فإنّ الطبيعة لاتنفكّ عن واحد من أفراده فيشمل الأندر

---

١) أي لأجل استفادة العموم من الاطلاق.

٢) أي المطلق وتعليق الحكم على الطبيعة.

أيضاً، إلّا أنْ يقال: لمّا كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب، فتأمّل لئلّا تتوهّم أنّ هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلّقة للأحكام كما أشرنا سابقاً.

ثمّ إنّهم ذكروا[١] في مقام الفرق بين المُطلَق والعامّ.

أنّ المُطلَق هو الماهيّة لابشرط شيء[٢].

والعامّ هو الماهيّة بشرط الكثرة المستغرقة[٣].

وهذا لا يخلو عن خفاء، فإنّ المُطلَق على ما عرّفوه في بابه: هو الحصّة الشّائعة في جنسها، وبعبارة أُخرى: هو الفرد المنتشر.

وقد صرّح بعضهم بالفرق[٤] بين المُطلَق والنّكرة أيضاً: بأنّ المُطلَق هو الماهيّة لا بشرط شيء، والنّكرة هو الماهيّة بشرط الوحدة الغير المعيّنة، وجعل الشخص المنتشر عبارة أُخرى عنها. وغلط من قال: بأنّ المُطلَق هو الدالّ على واحد لا بعينه[٥]، وأنت خبير بأنّ ذلك ينافي ماذكروه في تعريف المُطلَق واتّفاقهم على التمثيل بمثل: اعتق رقبة.

ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العامّ والمُطلَق، بأنّ المراد من المُطلَق هو الماهيّة لابشرط، والعامّ هو الماهيّة بشرط شيئ، بأنْ يقال: إنّ المراد برقبة في قوله: اعتق رقبة، هو مثل: ما أُريد بأسد في قول الشّاعر: اَسَدٌ عَليَّ وفي الحرُوب نعامة،

---

١) ذكره الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد» وغيره.

٢) «تمهيد القواعد»: ص ١٥٦.

٣) «تمهيد القواعد»: ص ٢٢٢.

٤) هو الشارح العميدي كما في الحاشية.

٥) وكذا قال الرازي في «المحصول»: ٢/٤٦٦.

أو: رجل، في مثل: رجل جاءني لا إمرأة، كما أشرنا سابقاً. ومقتضاه حينئذ جواز عتق أكثر من واحد في كفّارة واحدة.

ولكن لمّا كان الامتثال يحصل بفرد من الكلّي سيّما إذا كان تدريجي الحصول، فلايعدّ ما بعد الواحد امتثالاً، لأنّه مقتضى الأمر، ولا يبقى أمر بعد الامتثال كما حقّقناه في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الأمر للإجزاء، فليس الوحدة مراداً من اللّفظ، بل استفيد من خارج أو يقال: إنّ الطبيعة لا بشرط إذا تصوّر لها قيود وشرائط متعدّدة، فتقييدها ببعض القيود إنّما يجعلها مقيّدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه، ولا يخرجها عن الإطلاق بالنسبة الى سائر القيود. فالرّقبة في قوله: اعتق رقبة، مع قطع النظر عن التنوين، موضوعة للطبيعة لابشرط شيء من الوحدة والكثرة والإيمان والكفر والصحّة والمرض والصّغر والكبر والبياض والسّواد، كما مرّ الإشارة إليه، وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الأمر في هذا الكلام يتقيّد بإرادة فرد ما منه، وهذا يخرجه عن الإطلاق بالنسبة الى إرادة الوحدة، ولكن يبقى بعد مطلقاً وماهيّة لابشرط بالنسبة الى سائر القيود. فلو قيل: اعتق رقبة مؤمنة، فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا.

ومرادهم في باب المُطلَق والمقيّد هو الإطلاق بالنسبة الى غير الوحدة، فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم(١) في الفرق بين المُطلَق والنّكرة أيضاً باعتبار الحيثيّة، فـ: رقبة، مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعيّنة، ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعيّنة، فافهم ذلك واغتنم.

---

١) قيل انّ المراد بذلك البعض هو الشارح السيّد عميد الدين كما في الحاشية.

تنبيه

قالوا: إنّ عموم المفرد أشمل[١] من عموم المثنّى والمجموع، وهو في المثنّى واضح، فإنّ عموم المفرد يشمل كلّ فرد فرد، وعموم المثنّى يشمل كلّ إثنين إثنين، وخروج فرد منه غير مضرّ إلّا أنْ يعتبر منضّماً الى الواحد من فردَي الإثنينيّات المعدودة كما أشرنا في عموم الجمع، إلّا أنّه لايتمّ في التثنية المنفيّة، فيصدق: لا رجلين في الدّار، إذا وجد فيها رجل واحد، بخلاف: لا رجل في الدار.

وأمّا عموم الجمع فيتمّ فيه ما ذكروه[٢] إذا أردنا منه العموم الجمعي، على إشكال فيه أيضاً، كما أشرنا.

وأمّا العموم الأفرادي كما بيّنا، أنّه هو الظاهر في الجمع المحلّى، فلا يتفاوت.

نعم، قد يتفاوت باعتبار النصوصيّة والظّهور، فالنّكرة المنفيّة في المفرد نصّ في عموم الأفراد، مثل: لا رجل في الدّار.

وأمّا الجمع المُنَكَّر المنفيّ، فإمّا لايشمل بعض الآحاد[٣] كما يقال: لا رجال في الدّار، بل رجل أو رجلان، أو يكون ظاهراً فيه لو سلخنا عنه الجمعية، والمفرد نصّ.

وأمّا في مثل: ليس رجل في الدّار، و: ليس رجال في الدّار، فالمفرد أيضاً أَظهر في الشّمول، لأنّ فيه احتمالين: إرادة الوحدة المعيّنة، والغير المعيّنة، وفي

---

١) نحو: كل رجل ولا رجل.

٢) من أشملية المفرد في العموم.

٣) هذا على تقدير عدم انسلاخ الجمع المنكّر عن الجمعيّة.

الجمع احتمالات ثلاثة: العموم كالمفرد بإنسلاخ الجمعيّة، ونفي الجـمع الواحـد وإثبات الجماعات، ونفي الجمع وإثبات الواحد أو الإثنين.

وأمّا المفرد المعرَّف والجمع المعرَّف، فالأمر فيه واضح ممّا مرّ، لقلّة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال إرادة العموم الجمعي والمجموعي أيضاً.

قانون

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال، يَنْزِلُ منزلة العموم في المقال، نقله في «التمهيد»[١] عن جماعة من المحقّقين[٢]. وقال: إنّ أصل القاعدة من الشّافعي[٣]. ونقل عنه[٤] كلاماً آخر يعارضه ظاهراً، وهو أنّ حكايات الأَحوال[٥] إذا تطرّق اليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الإستدلال.

والأظهر أنّه لاتعارض بينهما وأنّهما قاعدتان مختلفتا المورد، فالأُولى هي ما كان جواباً عن سؤال، بخلاف الثانية.

وتفصيل القول فيهما[٦]: أمّا الأولى، فهو أنّ السّؤال إمّا عن قضيّة وقعت وهي محتملة أنْ تقع على وجوه مختلفة، وإمّا عنها على تقدير وقوعها كذلك.

وعلى الأوّل، فإمّا أن يعلم أنّ المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر أو لا يعلم، سواء علم أنّه لا يعلم أو جهل الحال.

أمّا الأوّل، فلاعموم في الجواب، بل هو إنّما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع

---

١) في «تمهيد القواعد»: ص ١٧٠، وهو عين كلام الشافعي كما نقل في «المحصول»: ص ٥١١، وفي نسخة تتنزل وأُخرى يتنزل.

٢) كالعلّامة في «التهذيب»: ص ١٣٣، والرازي في «المحصول»: ص ٥١١.

٣) وقال ذلك في «تمهيد القواعد»: ص ١٧٠.

٤) عن الشّافعي نقل الشهيد في «التمهيد»: ص ١٧٠.

٥) الحال الواقعة والمرادهنافعل المعصوم والحال فيماسبق هو واقعة السائل.

٦) وهو المذكور عن السيد في «الذريعة» والشيخ في «العدة». هذا كما عن الحاشية.

في نفس الأمر.

وأَمّا الثاني، فإن كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السّؤال، فالظّاهر أنّ الجواب ينزّل عليه، وإلّا فيحمل على العموم لأنّه هو المناسب للإرشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال. والظاهر إنصراف الجواب الى إطلاق السّؤال يستلزم الإبهام والإضلال.

وهذا فيما علم عدم العلم(١) واضح.

وأمّا فيما لم يعلم، فهو أيضاً كذلك، لأَصالة عدم العلم، فإنّ علوم المعصومين عليهم السلام أيضاً حادثة، وكلّ حادث مسبوق بالعدم الأزليّ يقيناً، ولا يجوز نقض اليقين إلّا بيقين مثله، للاستصحاب ودلالة الأخبار الصحيحة.

وما يقال: إنّ ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الأمر في الجملة، ممّا لا شكّ فيه وهو يناقض قولنا: لاشيء من العلم بحاصل لهم، فثبوت بعض العلوم لهم يقيناً ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقيناً، فلا يمكن الاستدلال بالقضيّة الكلّيّة في المقام، فهو كلام ظاهري، إذ ملاحظة اليقين والشّك بالنسبة الى كلّ واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها، فلا يجوز نقض اليقين بعدم كلّ علم إلّا بحصول اليقين بحصوله.

وما يقال: إنّ القضية الجزئيّة متيقّنة الحصول وأنّ هذا الشكّ إنّما حصل من جهة هذا اليقين، ونقض اليقين السّابق إنّما هو بالشكّ الحاصل من يقين آخر. ولا يظهر إندراج هذا الشّكّ في النَّهْي الوارد في قولهم عليهم السلام: «**لا تنقض اليقين [أبداً]**

---

١) أي عدم المجيب بالواقعة الحادثة إذ لو علم انصرف جوابه الى ما علم.

بالشكّ»[١] . فهو أيضاً في غاية الوهن.

أمّا أوّلاً: فلأنّا نمنع كون الشكّ حاصلاً من جهة هذه القضية، بل قد يحصل الشكّ مع عدم العلم بهذه القضيّة أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ لفظ الشّكّ واليقين عامّ في الحديث، ويشمل جميع الأفراد[٢] .

وأمّا ثالثاً: فلأنّ كلّ معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علّته وإنْ كانت العلّة نفس الشكّ والوهم. فالشكّ قد يحصل بسبب حصول الوهم، وقد يحصل بسبب أمر يقينيّ، وعلى أيّ التقديرَين إنّما تسبّب عن شيء يقيني[٣] فإن بنى على ذلك[٤] ، لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى.

نعم، يمكن توجيه كلام القائل: بأنّ من الأشياء ما هو معلوم لهم جزماً، ومنها ما هو غير معلوم، وقد اختلطا، فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من أجل إستصحاب عدم العلم.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا علمنا بأنّ فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهة المعلوميّة لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه، ممنوع، إذ لا نعلم نحن أنّ في زمرة مالا نعلم حاله من المسؤولات، ما يعلمه المعصوم عليه السلام.

وأمّا الثاني: وهو السّؤال عمّا لم يقع بعد، فهو أيضاً يحمل على العموم إنْ لم يكن له فرد ظاهر ينصرف إليه، واحتمال أن يكون المقام مقتضياً للإبهام. فلعلّ المسؤول أراد الحكم بالنسبة الى بعض الأحوال، وترك بيانه الى وقت الحاجة، مع

---

١) «التهذيب»: ١/٨ ح ١١، «الوسائل»: ١/٢٤٥ ح ٦٣١.
٢) أي ويشمل الشك في الحديث جميع الأفراد حتى ما حصل من يقين آخر.
٣) وهو اليقين بحصول الوهم أو حصول أمر يقيني آخر.
٤) أيّ على كون المراد بالشّك في الحديث هو ما لم يكن حصوله من يقين.

أنّه خلاف الأصل، لا يلتفت إليه مع ثبوت الظهور في العموم، فعدم العلم بكون المقام مقتضياً للإبهام يكفي في الحمل على العموم.

وأمّا الثانية[١]: فهو أنّه إمّا نقل فعل المعصوم عليه السلام سواء علم جهة الفعل، كما لو أخذ مالاً عن يد مسلم بشاهد ويمين أو لم يعلم، كما لو أخذ المال عن يد أحد ولم يعلم وجهه، فلا يجوز التعدّي إلّا أن يثبت بدليل من خارج، أو نقل حكمه في مادّة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيّات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال.

وهذه ممّا يقولون لها قضايا الأحوال وأنّه لا عموم فيها، فإنّها محتملة لاقتصاره في المادّة المخصوصة، فتصير في غيرها مجمل الحكم، فلا يصحّ الإستدلال.

وأمّا التعدّي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي: «كَفِّر»، حيث سأله عن مواقعة أهله في نهار رمضان[٢]، فهو من جهة فهم العلّة كما أشرنا في باب المفهوم، وسيجيئ في باب القياس.

ولنذكر للقاعدتين مثالَين:

الأُولى: أنّ إمرأة سألت عنه عليه السلام عن الحجّ عن أُمّها بعد موتها فقال: «نعم»[٣]. ولم يستفصل هل اَوصت أم لا.

والثانية: حديث أبي بكرة لمّا ركع ومشى الى الصفّ حتى دخل فيه، فقال له

---

١) أي القاعدة الثانية المنقولة عن الشّافعي، وهي أنّ حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال... الخ.

٢) «الفقيه»: ٢/١١٥ ح ١٨٨٥.

٣) «صحيح البخاري»: ٣/٢٣ باب الحج عمن لا يستطيع، «صحيح مسلم»: ٣/١٤٧ كتاب الحج الحديث ٤٠٧، «سنن البيهقي»: ٤/٣٣٥ الحديث ٢/١.

النبيّ ﷺ: «**زادك الله حِرصاً ولا تعدْ**»[١]. فلا يجوز الإستدلال بها على جواز المشي وإنْ كان كثيراً، إذ يحتمل أن يكون مشي أبي بكرة قليلاً، فالقدر المتيقّن هو ما لم يحصل الكثرة عادة.

---

١) «مسند أحمد»: ٥/٣٩، «صحيح البخاري»: ١/١٩٨ باب الأذان، «سنن أبي داود»: ١/١٨٢ ح٦٨٣ و ٦٨٤، «سنن النسائي»: ٢/١١٨ باب الركوع دون الصف.

قانون

المعروف من مذهب الأصحاب أنّ ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا ﴾، و: ﴿ يا أيّها الناس ﴾، ونحو ذلك لا يعمّ من تأَخّر عن زمن الخطاب، بل يظهر من بعضهم(١) أنّه إجماع أصحابنا وهو مذهب أكثر أهل الخلاف(٢)، وذهب الآخرون(٣) الى العموم والشمول، والحقّ هو الأوّل.

لنا: أنَّ خطاب المعدوم قبيح عقلاً وشرعاً، وقول الأشاعرة بجوازه(٤) مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي، وجعلهم التكليف من جملته.

وفيه: مع أنّ الكلام النفسي(٥) غير معقول أنَّ التكليف طلب، والطلب أَمر إضافي نسبي لا يتحقق إلّا بتحقّق المنتسبين، والمفروض إنعدام المطلوب منه،

---

١) كصاحب «المعالم»: ص ٢٦٩، وفي «التهذيب»: ص ١٣٤ قال: بالإجماع، فإنّه معلوم من دينه ضرورة، لقبح خطاب المعدوم، وفي «الفصول» ص ١٧٩: المعروف بين أصحابنا أنّه لا يعمّ، وقد خالف الفاضل التوني في «الوافية»: ص ١٢٠ مع تصريحه بأنّ قوله خلافاً للأكثر ممّن صنّف في الأصول من الشيعة والنواصب، حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب أو بحاضري مجلس الوحي، وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كإجماع أو نص أو قياس.

٢) منهم الرازي في «المحصول»: ٥١٣/٢، والمولى محمّد صالح المازندراني في حاشيته قال: نقل هذا عن أصحاب الشافعي وأبي حنيفة.

٣) الآخرون من أهل الخلاف. في «المعالم» ص ٢٦٩ قال: وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغة لمن بعدهم. وفي «التمهيد» للشهيد: ونقل عن الحنابلة أنّه يعمهم.

٤) فقد حكى عنهم أنّه يقولون بجواز تعلّقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه.

٥) هو مدلول الكلام اللّفظي.

فينتفي تعلّق الطلب بانتفاء المطلوب منه، فينتفي الطّلب بانتفاء جزئه.

والقول بحدوث التعلّق وقدم الطّلب مع أنّه لامعنى له، لا يدفع التزام حدوث التكليف، لانتفاء الكلّ في الأوّل بانتفاء جزئه، فيكون الكلّ حادثاً.

وأيضاً جواز التكليف مشروط بالفهم، فإذا لم يجز تكليف الغافل والنّائم والسّاهي، بل الصّبي والمجنون، فالمعدوم أَوْلَى بالعدم، وكلّ ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه، واضح.

وأيضاً، المفروض كون تلك الألفاظ موضوعة للحاضر بحكم نصّ الواضع، والتبادر وصحّة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم، والملفّق من الموجود والمعدوم، فالأصل إرادة الحقيقة، ولا يجوز العدول عنه إلّا مع ثبوت المجاز، وهو موقوف على جوازه أوّلاً، وعلى ثبوت القرينة ثانياً.

أمّا الأوّل: فممنوع، لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم.

فإن قلت: إنّ الطلب من المعدوم قبيح إذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجَّز، لِمَ لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق؟

قلت: أوّلاً: إنَّ الطلب التعليقي أيضاً لامحصّل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوباً منه موجوداً، وإنّ حقيقة ذلك يرجع الى إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلَّفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم، لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا، وإنّ ذلك ليس من قبيل[1]: أنّت وزيد تفعلان كذا.

---

١) أي من باب التغليب وتنزيل الغائب منزلة الحاضر مجازاً وتوجيه الخطاب فعلاً إليهما، وهذا الكلام بناء على عدم كون لفظ ليس في المتن يكون عطفاً على المنفي، هذا كما في الحاشية.

وثانياً: على تسليم جواز ذلك[1] أو أنّ المراد من التجوّز هو إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلّفين وأمرهم بتبليغهم ذلك إيّاهم.

نقول: إنّ ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات إنْ أُريد التغليب[2] وهو كما ترى. وإنْ أُريد إستعمال اللّفظ في الحقيقي والمجازي على البَدَل، فهو غير جائز أيضاً، على ما حقّقناه سابقاً.

وما يقال في دفع ذلك: من أنّ جميع الخطابات معلّقة على شرائط التكليف، وهي مختلفة بالنّسبة الى آحاد المكلّفين فمن حصلت له يدخل تحته، وهذا أمر واحد لا تعدّد فيه، فلا يلزم استعمال اللّفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي.

ففيه: أنّ التحقيق أنّ الخطابات المشروطة لا تتعلّق بفاقدي الشرائط قطعاً، كما حقّقناه سابقاً، والتعليق لا يصحّ من العالم بالعواقب، وقد بيّنّا في مباحث الأوامر معنى الواجب المشروط، فلا نعيد. فالخطابات المطلقة لا تتعلّق إلّا بالواجدِين، والغرض من التعليق بالشّرط هو إعلام الحال، وأنّ الفاقد للشّرط إذا صار واجداً، فيتعلّق به الحكم حينئذ، وقد بيّنّا سابقاً أنّ الأصل في الواجبات هو الإطلاق حتّى يثبت التقييد بدليل، فلم يتعلّق المطلقات إلّا بمن وجد الشرائط الثابتة، سواء قارن ذِكْر الشرط لأصل الخطاب أو ثبت من دليل خارج، فثبت لزوم إرادة المعنيَين

---

١) أي على تسليم جواز الطلب عن المعدومين كما في حاشية.

٢) وهو ما غلب أحد المتصاحبين أو المتشابهين على الآخر بأنْ حمل الأمر متّفقاً معه في الإسم ثم سمي ذلك الإسم وقصد إليهما جميعاً مثل الشمسين للشمس والقمر، والحسنين للحسن والحسين عليهما السلام وما شابه ذلك. والكلام في الجمع نظير الكلام في التثنية، كالقانتين، وادخلوا الباب سجداً، وما شابه ذلك.

الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت[١]، بخلاف الخطابات المشروطة، وبطل التنظير والمقايسة.

وأمّا الثاني[٢]: فمعدوم، لأنّ المفروض إنتفاء الدّليل عليه، والاشتراك في أصل التكليف مع كون الرّسول مبعوثاً الى الكافّة، لا يثبت الخطاب كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا، يظهر أنّ القول[٣] بأنّ تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة إلى النّائي، فكما أنّه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل إليه إلّا بعد سنة أو أزيد، فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدّة بهذا الكتاب، لا وجه له، لأنّ الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه، هو ما ذكرنا، لأنّها لا تصحّ إلّا الى الموجود الفاهم إذا أُريد منه الطلب الحقيقي، وإلّا فيكون[٤] المراد من المكاتبة أيضاً هو العمل على ما يشمله من الأحكام من باب الوصيّة، لا التكلّم والتخاطب، مع أنّ احتمال ذلك[٥] لا يكفي، ولابدّ للمدّعي أنْ يثبت ذلك.

فإن قلت: فإذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز، فما الذي يُثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم؟

قلت: أَخبر الله تعالى رسوله ﷺ بأنّهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين[٦]

---

١) المعدومون لو أريد.
٢) وهو ثبوت القرينة للمجاز على فرض جوازه.
٣) وقال في مضمون هذا الكلام الفاضل في «الوافية»: ص ١٢٣.
٤) أي وإنْ لم تكن المكاتبة والمراسلة الى الموجود الفاهم فيكون المراد... الخ.
٥) أي جعلها من باب المكاتبة.
٦) المراد من كونهم مخاطبين اي كونهم في حكم المخاطبين من باب المجاز وإلّا فلا خطاب حقيقة على ما ذكره المصنّف.

مكلّفين بهذه الأحكام، وأخبر رسوله خلفاءه عليهم السلام وهكذا.

ولا يلزم من ذلك إخبار المعدوم حتّى يلزم محذور القُبح السّابق الوارد في خطاب المعدوم، لأنّ ذلك إخبار الموجود بحال المعدوم، وذلك معنى ادّعائهم الإجماع على الاشتراك.

فالحاصل، أنّا لانقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات، لا حقيقة ولا مجازاً، بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الإجماع والضّرورة والأخبار الواردة في ذلك المدّعى فيها التواتر من غير واحد.

فإن قلت: لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازاً، بمعنى إخبار الموجودين بأنّ المعدومين مكلّفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالإجماع والضرورة، أو قلنا بعدم شموله أصلاً، وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الإجماع والأخبار الواردة في ذلك، فأيّ ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الأعمّ أو مجازاً في خطاب الملفّق من الموجود والمعدوم، أو عدم الشّمول أصلاً، وثبوت الاشتراك من الخارج؟

قلت: يظهر الّثمرة في فهم الخطاب، فإنّ خطاب الحكيم بما له ظاهر، وإرادة غيره بدون قرينة، قبيح.

فإن قلنا: بتوجّه الخطاب الى المعدومين، فلابدّ لهم من أنْ يبيّنوا فَهْم الخطاب على اصطلاحهم، وليس عليهم التفحّص عن اصطلاح زمن الخطاب، بل ولايجوز لهم ذلك، بخلاف ما لو اختصّ الخطاب بالحاضرين، فيجب على المتأخّرين التحرّي والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطَبين وطريقة إدراكهم ولو بضميمة

الظّنون الإجتهاديّة[١].

ومنها أصل عدم النقل، وأصل عدم السّقط والتحريف، وعدم القرينة الحالية الدّالّة على خلاف الظاهر، وأمثال ذلك.

وربّما يذكر هنا ثمرة أُخرى[٢]، وهو أنّ شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والأحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع، هو أن يكونا من صنف واحد، فوجوب صلاة الجمعة مثلاً على الحاضرين مع كونهم يصلّون خلف النبيّ ﷺ أو نائبه الخاصّ، لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك[٣]، لاختلافهم في الصّنف من حيث إنّهم مدركون للسّلطان العادل أو نائبه، بخلاف الغائبين. فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين، يمكن الإستدلال بإطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه، بخلاف ما لو اختصّ بالحاضرين، لأنّهم واجدون للسّلطان العادل أو نائبه، فلا يمكن التعدّي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصّنف، وأنت خبير بما فيه، إذ اعتبار الإتّحاد في الصّنف لايحدّه قلم ولايحيط ببيانه رقم. واحتمال مدخليّة كونهم في عصر النبيّ ﷺ أو أنّهم كان صلاتهم خلفه، وأمثال ذلك في الأحكام الشرعية، وحصول التفاوت بذلك، وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة، والتفاوت ممّا يهدم أساس الشّريعة والأحكام رأساً كما لا يخفى.

---

١) راجع الفائدة الرابعة من «الفوائد» للفاضل الوحيد البهبهاني: ص ١٠٦، ففيها مزيد من البيان. كما راجع «الفصول»: ص ١٨٤.

٢) وهو المفهوم من كلام الفاضل البهبهاني في «الفوائد» ص ١٥٤، وراجع ما ذكره في «الفصول»: ص ١٨٤ في هذا المقام.

٣) أي للصلاة خلف النبي ﷺ أو نائبه الخاص.

ومدخليّة حضور السّلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به، إنَّما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره[١] ، فحينئذ[٢] نقول: لو أُورد على القول باشتراط السّلطان أو نائبه، بإطلاق الآية، واستدلّ به على إبطال الاشتراط، إنَّ وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصّاً بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب، وهو حصول الشرط يومئذ، فالواجب بالنسبة إليهم مطلق بالنظر الى هذا الشَّرط.

نعم، لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتمّ الاستدلال بإطلاق الآية[٣] في دفع الاشتراط للزوم القبيح بإيراد المطلق وإرادة المشروط.

والحاصل، أنّ القول بأنّ الإجماع ثبت على الاشتراك إلّا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له، إلّا لزوم ادّعاء الإجماع في كلّ واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها.

والقول بأنّ شرط الاشتراك اتّحاد الصنفين[٤] المستلزم لبيان أمر وجوديّ هو ما به الاشتراك بينهما، لا يمكن تفسيره بأنّ المراد أنّ الفريقين مشتركان إلّا ما وقع النزاع فيه، فيكون كلّ ما لم يقع فيه النزاع صنفهما [صنفا] متّحداً، وما وقع فيه

---

١) كالضرورة مثلاً والاخبار الواردة في ذلك.

٢) أي حين ثبوت مدخليّة حضور السّلطان أو نائبه فيما نحن فيه من دليل خارج من اجماع أو غيره.

٣) بأنْ يقال على النافي، انّ الآية على اطلاقها تقتضي ثبوت الوجوب مطلقاً وارادة المشروط، وإنَّ الشرط لم يكن حاصلاً لهم، فلو كان مشروطاً بشرط مفقود لهم لزم التنبيه، فلمّا لم ينبّه فهو مطلق، فيكون مطلق الوجوب.

٤) اي العنوانين.

النزاع مختلفاً.

فتحقيق المقام[١]، أنّ المستفاد من الأدلّة هو ثبوت الاشتراك مطلقاً، ولزوم ادّعاء الإجماع بالخصوص في كلّ واقعة واقعة، مجازفة، والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشّرط، ومقيّد بالنسبة الى الفاقد، ولا مدخليّة في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو، فلو وجد الغائب الشّرط، يصير الواجب بالنسبة إليه مطلقاً، كما لو فقد الواجد في زمان الحضور. وقد يتحصّل الشّرط بنفس زمان الحضور فيظنّ أنّ التفاوت إنّما كان من جهة زمان الحضور، وأنّ ذلك صار سبباً[٢] لاختلاف الصّنف.

فلو فرض[٣] في زمان النبيّ ﷺ أسر جماعة من المسلمين بغتةً في أيدي الكفّار وإذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته ﷺ إيّاهم في صلاة الجمعة، فلا ريب أنّه لا يجب عليهم صلاة الجمعة حينئذ على القول بالاشتراط.

ولو فرض ظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه اليوم، أو نائبه الخاصّ، فلا ريب أنّه يجب على من أدركه إقامة الصّلاة، فآل الكلام الى أنّ الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشّرط وفقدانه، لا الغيبة والحضور، فبعد ثبوت الاشتراط، لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه، فالكلام إنّما هو في إثبات الاشتراط وعدمه. وكون مجرّد احتمال مدخليّة كونهم مدركين خدمة النبيّ ﷺ ومصلّين خلفه، مثبتاً للشّرط كما ترى، إذ أمثال ذلك ممّا لا يحصى، ولم

---

١) في ابطال هذه الثمرة.

٢) أي التفاوت من جهة زمان الحضور صار سبباً لوقوع النزاع.

٣) بيان لفساد هذا الظنّ.

يقل أحد بذلك في غير ما نحن فيه، وبعد تسليم الشّرط، فلا فرق بين الفريقين.

نعم، على القول بالاشتراك مطلقاً، بمعنى أنّ الواجب مطلق مع وجود الشّرط مطلقاً، ومشروط مع فقده مطلقاً، ولكن وقع النّزاع في ثبوت الشّرط. فإذا استدلّ النّافي للشّرط على المثبت بإطلاق الآية، فيمكنه حينئذ الردّ[١] بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب، والإطلاق بالنسبة إليهم لعلّه لكونهم واجدين للشّرط حين الخطاب، ونحن فاقدون له، فلا يجب علينا. ولو كان الخطاب مع الغائبين أيضاً لكان واجباً مطلقاً لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه، فالمستدلّ بإطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقاً.

والمجيب، بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادّعاه، لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطاباً للحاضرين، وهم صنف مخالف للغائبين، فلابدّ للمستدلّ للاشتراط، التمسّك بدليل آخر، فإذا عورض ذلك الدّليل[٢] بهذا الإطلاق، فيجاب: بأنّ الإطلاق ليس متوجّهاً الى الغائبين، فرجع الّثمرة الى فرع من فروع الّثمرة الأُولى، وهو أنّ الخطاب إذا كان مع الغائبين، فيجب أنْ يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب، وهو الإطلاق كالحاضرين، بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وبالجملة، حاصل مراد من ذكر هذه الّثمرة[٣] بعد تفسير اشتراط اتّحاد الصّنف بعدم كونه ممّا وقع النّزاع فيه، أووقع الإجماع على عدم الإتّحاد، أنّه لانزاع أنّ

---

١) أي فيمكن للمثبت حينئذ الردّ على الثاني.

٢) وهو الدليل الذي قد تمسّك به المثبت.

٣) راجع كلام الوحيد في «الفوائد»: ص ١٥٣.

صلاة الجمعة مثلاً واجبة على المشافهين لأنّهم كانوا يُصلّون مع الرّسول ﷺ، وعلى كلّ من هو مثلهم في وجوب المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيامة، فالقدر المسلّم من الإجماع، هو ذلك[١].

وأمّا المعدومون الفاقدون لذلك، فلا إجماع على مشاركتهم، فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين، فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم أيضاً من غير تقييد بوجود المنصوب، لإطلاق الآية.

ويرد عليه: أنّ المعيار في المشاركة إذا كان هو الإجماع، فلا ريب أنّ القدر المسلّم الثابت للمشافهين من وجوب الصلاة هو ما داموا واجدين للصّلاة خلف النبيّ ﷺ أو من ينصبه، فإذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب[٢] بمسافرتهم أو ممنوعيّتهم عن ذلك بمثل فوت النبيّ ﷺ وغير ذلك، فلاريب أنّه لا إجماع على مشاركتهم حينئذ مع المدركين، فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين[٣]، فإذا أثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين، وجوب الصلاة على الفاقدين منهم أيضاً لأجل العموم، فلابدّ أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضاً لأجل العموم، فيصير هذا من ثمرات الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب، لا من ثمرات التعلّق بالغائبين أو الحاضرين. ومع حصول الشّكّ في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين، فلِمَ

---

١) أي كون صلاة الجمعة مثلاً واجبة على المشافهين، وكون الواجدين من المعدومين مشاركين لهم في ذلك.
٢) قال في الحاشية: الأَولى لفظ المنصوب. واعتقد أُن لا داعي لهذه الأولويّة مع صحة ما ذكره.
٣) أي المشافهون الفاقدون، مشاركون للفاقدين من المعدومين.

لا يحصل الشّك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضاً!

ولو فرض لك في ذلك توهّم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخُصوص، فقد عرفت أنّ ذلك على تقدير صحّته، رجوع الى الثمرة الأُولى. فثمرة نفي اشتراط إذن المعصوم عليه السلام إنّما يترتّب على ما ذكر، على دعوى العموم، لا على كون الخطاب متعلّقاً بالمعدومين، يعني أنّ العموم لمّا كان غير مقيّد بوجدان الإذن، وهو شامل للفاقد والواجد، فينتفي اشتراط الإذن، لا أنّ الخطاب لمّا كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الإذن.

ودعوى كونهما(١) مساوقين، بمعنى أنّ كلّ معدوم فهو فاقد، وكلّ موجود فهو واجد، مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم، فاختلاف الأحكام بالعنوانات وإنْ تصادقت مصاديقها، قد عرفت فيه التخلّف وعدم الإستلزام.

فإن قلت: على القول باختصاص الخطاب بالموجودين، خرج الفاقدون منهم بالدّليل.

قلت: على القول بشموله للمعدومين، خرج الفاقدون منهم أيضاً بالدّليل. فإنّ الدّليل إن كان هو فقدان الشّرط، فهما مشتركان فيه، وإن كان شيء [شيئاً] آخر، فلابدّ من بيانه.

لايقال: انَّ التخصيص الأوّل مرضيّ دون الثاني لكون الباقي أقلّ، لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين، ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معاً وضَعف المعدوم(٢) في جنب الموجود، يندفع هذه الحزازة.

---

١) اي العدم والفقدان وكذا الوجود والوجدان.

٢) بفتح الضاد وهو يعني انّ المعدوم وإنْ كان كثيراً، بل أضعاف الموجود إلا أنّ بقاء فرد ←

احتجّ المخالف[١]: بأنّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بـالضّرورة، ولامعنى للرسالة إلّا تبليغ الخطاب.

وباحتجاج العلماء[٢] في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصّحابة الى الآن من دون نكير، وذلك إجماع منهم.

والجواب عن الأوّل: منع المقدّمة الثانية[٣] إنْ أُريد تبليغه على سبيل المشافهة، وعدم لزوم الخطاب لو أُريد ما يعمّ أيضاً الموجودين بإخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين، ومشاركة الرّسول بينهم لاتقتضي أزيد من ذلك.

والجواب عن الثاني: منع أنَّ احتجاجهم عليهم من جهة أنّ الخطاب متوجّه اليهم، بل لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه، وبعد ثبوت أصل الحكم في الجملة، فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الأحكام بالإجماع والضّرورة.

ونظير ذلك[٤] في الفقه كثير غاية الكثرة، ألا ترى أنّ المتخاصمَين في انفعال

← الموجود تحت الخطاب يكفي، فالباقي ولو كان عدد قليل لكان أكثر من آلآف أعدام، لشرافة الوجود، هذا كما في الحاشية.

١) وهو القائل بتوجّه الخطاب الى المعدومين أيضاً، وهو من الحنابلة كما في «الفصول»: ص ١٨٣، وذكر مضمونه في «المعالم»: ص ٢٦٩.

٢) هذا دليل آخر للقائل بشمول الخطاب للمعدومين وذكره في «المعالم»: ص ٢٧٠ أيضاً.

٣) وهي قول الخصم ولا معنى للرسالة إلّا تبليغ الخطاب.

٤) أي نظير احتجاج العلماء بتلك الخطابات لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه.

الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه[١] إذا أورد أحدهما على الآخر برواية تدلّ على مذهبه في بعض الأفراد كالرّواية الدالّة على أنّ الطير إذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لايجوز التوضّؤ به للقائل بالنجاسة[٢]. والرّواية الدالّة على عدم تنجّس القربة بموت الجرذ فيها[٣] لخصمه، لا يردّ أحدهما على الآخر بأنَّ ذلك في مورد خاصّ، ولا يشمل العذرة الدّم والبول ولا عدم جواز التوضّؤ عدم الشّرب، وكذلك لايشمل الجرذ غيرها من النجاسات، ولا القربة غيرها من المياه القليلة، بل دفع أحدهما دليل الآخر إنَّما هو من جهة القدح في السّند أو الدّلالة أو الاعتضاد أو غير ذلك، وذلك لأنّهما يسلّمان أنّ عدم الفرق بين أفراد النجاسة وأفراد المياه إجماعيّ، فالغرض من الإستدلال إثبات نفس الحكم، لا عمومه وشموله.

---

١) كما نقل عن ابن أبي عقيل بعدم انفعاله. ففي «المختلف» العلّامة ص ١٧٦ باب المياه وأحكامها: اتّفق علماؤنا إلّا ابن عقيل على أنّ الماء القليل ـ وهو ما نقص عن الكر ـ ينجس بملاقاة النجاسة له سواء تغيّر بها أو لم يتغيّر.

٢) ما رواه الشيخ في «التهذيب»: ١/٤١٩ ح ٤٥ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههن تطأ العذرة، ثم تدخل في الماء، يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرّ من ماء.

٣) وسئل الباقر عليه السلام عن القربة والجرّة من الماء يسقط فيهما فأرة أو جرذ أو غيره فيموتون فيهما، فقال: إذا غلبت رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه، وإن لم يغلب عليه فاشرب منه وتوضّأ واطرح الميتة إذ أخرجتها طرية. «مختلف الشيعة» للعلّامة ١/١٧٨، وهو في معنى رواية «الوسائل»: ١/١٤٠ حديث ٨ باب نجاسة الماء بتغيّر طعمه أو لونه أو ريحه أو قل حديث ٣٤٣.

وبالتأمّل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخّرين[١] من عدم ذِكر مستند الاشتراك حين الإستدلال بتلك الخطابات، مع أنّه هو العمدة. وادّعاء أنّ ظهور المستند بحيث يعلمه كلّ أحد من الخصوم ممّا يحكم البديهة بفساده، مع أنّ جماعة منهم ادّعى أنّ الشراكة في الحكم بديهيّ معلوم بالضّرورة من الدّين، وهو الحقّ الذي لامحيص عنه.

وبالجملة، قد ثبت من الضّرورة والإجماع، بل الأخبار المتواترة على ما ادّعى تواترها البيضاوي[٢] أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿**يا أيها النّاس اعبُدُوا رَبَّكم**﴾[٣]، أنّ المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الأحكام إلّا ما أخرجه الدّليل، بل الظاهر أنّ الدليل المُخرِج إنّما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة، كالجهاد وصلاة الجمعة، على القول باشتراط حضور السّلطان أو نائبه، لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين، بل لو فرض فقد الموجودِين للشّرط، لكانوا كالغائبين، ولو فرض وجدان الغائبين له، لكانوا مثل الموجودين، كما أشرنا سابقاً.

وقد نصّ بذلك[٤] مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابن أبي عُمير [عمر] والزّبيدي في الجهاد، «**لأنّ حكم الله في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علّة أو حادث يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض**

---

١) إشارة الى ردّ كلام الفاضل التوني في «الوافية» ص ١٢٠.
٢) تفسير البيضاوي: ١/٥٧.
٣) البقرة: ٢١.
٤) أي الاشتراك إلا عند فقدان الشرط في المشروط بلا تفاوت بين الحاضر والغائب.

عليهم واحدة، يُسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يُسأل عنه الأوّلون»[١]. الحديث.

وممّا يوضّح ما ذكرنا، أنّ العلماء يستدلّون في جميع الأعصار بالخطابات المفردة أيضاً، مثل: إفعل، وإفعلي، ونحو ذلك، فلاريب في عدم شمولها، فالمقصود إنّما هو إثبات نفس الحكم.

واحتجاج بعضهم[٢] بالرّوايات الواردة في أنّ كثيراً من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبيّ ﷺ، وما ورد في أنّ كثيراً منها وَرَدَت في الأئمة عليهم السلام مثل قوله تعالى: ﴿كُنتُم خَيرَ اُمّةٍ اُخرجَت لِلنّاسِ﴾[٣]. مندفع: بأنّ ذلك من البطون[٤] والكلام إنّما هو في الظاهر، مع أنّه تعالى قال لليهود: ﴿فَلِمَ تقتُلُونَ أَنبياءَ اللهِ مِنَ قَبلُ﴾[٥]. ولاريب أنّ ذلك كلّه مجاز أُريد به مطلق التّبليغ، ولاينحصر التبليغ في الخطاب كما أشرنا.

---

١) «الكافي»: ٥/١٨ ح ١، «الوسائل»: ١٥/٣٩ ح ١٩٩٤٩.

٢) مبتدأ خبره قوله: مندفع. هذا والمراد من ذلك البعض هو الفاضل التوني في «الوافية»: ص ١٢٠.

٣) آل عمران: ١١٠.

٤) يعني انّ توجّه الخطاب في الآية الى الأئمة عليهم السلام، وكون المراد من الأُمة، الأئمة عليهم السلام على ما ورد في الخبر مع كونهم معدومين عند نزول الآية، إنَّما هو من البطون، وكلامنا إنَّما هو في الظاهر. ولاريب انَّ ظاهر الخطابات الى الحاضرين مع أنَّه يمكن أنْ يكون المراد مطلق التبليغ مجازاً، وهو يعمّ الأنصار كما مرّت الإشارة إليه سابقاً، هذا كما في الحاشية.

٥) البقرة: ٩١.

ومن ذلك يندفع أيضاً[١] ما احتجّ به من ورود الأمر بقول: لبّيك، بعد قول: ﴿يا أيّها الذين آمنوا﴾[٢] و: لابشيء من آلائِكَ يَارَبِّ أُكذِّبُ، بعد قراءة: ﴿فَبأيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكذِّبانِ﴾[٣] . مع أنّ لبّيك لايدلّ على كون الخطاب معهم، بل الظاهر أنّ المراد منه إظهار الايمان، سيّما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله: ﴿يا أيّها النّاس﴾[٤] ، واستحبابه بعد قوله: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا لاتَرفَعُوا أصواتَكُم فَوق صَوتِ النَّبي﴾ ﷺ[٥] . وكذلك في الآية الثانية، مع أنّ غير المكذّبين مأمورون بذلك البتّة، والمكذّبون لايقولون ذلك.

وكذا احتجاجه[٦] : بمثل قوله تعالى: ﴿لأنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[٧] ، ولعدم انحصار الإنذار في الخطاب كما مرّ. وكذلك[٨] بقوله ﷺ[٩] : «فليبلغ الشاهد الغائب»[١٠] ، بل هو على خلاف مراده أدلّ.

وهاهنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة أُخر لاتليق بالذِّكر.

---

١) وقد ذكرها حجّة له الفاضل التوني في «الوافية»: ص ١٢١.

٢) البقرة: ١٠٤، و١٥٣ و١٧٢ و١٧٨.

٣) الرحمن: ١٦.

٤) البقرة: ٢١ و١٦٨، النساء: ١ و١٧٠.

٥) الحجرات: ٢.

٦) الفاضل في «الوافية»: ص ١٢١.

٧) الانعام: ١٩.

٨) احتجاجه ﷺ أيضاً.

٩) في حديث الغدير.

١٠) «الوسائل»: ٩/٥٤٧ ح١٢٦٨٣، و٢٣/٢٦٢ ح٢٩٥٢٥.

منها: الاستدلال بقول المصنّفين في كتبهم: إعلم، وتأمّل، وتدبّر[١].

ولاريب أنّه مجاز أُريد به الإيصاء، بل هو نصب علامة للأغلاق والأشكال[٢] كنصب الأميال للفراسخ.

وقد يقال: إنّ تلك الخطابات مختصّة بالحاضرين، ولكن قام الكتّاب والمبلّغون واحداً بعد واحد مقام المتكلّم بها، فلم يخاطب بها إلّا الموجود الحاضر، فكان الكتابة نداءاً مستمراً من ابتداء صدور الخطابات الى انتهاء التكليف. والسرّ فيه، أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللّفظي، ومنه الى المعنى. فمن حيث هو قارٍ متكلّم، ومن حيث أنّه من المقصودين بالخطابات، مستمع ومخاطب.

وفيه: أنّ ذلك مجرّد دعوى لادليل عليها، ولايستلزم ماذكره كون الخطاب من الله تعالى في كلّ زمان بالنسبة الى أهله. وكما أنّ في زمان الحضور لايجوز المخاطبة بتلك الألفاظ مع المعدومين لانتفاء أحد المنتسبين، فكذلك في الأزمنة المتأخّرة لايتحقّق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الأزمان أوّل الدّعوى، فلم يبق إلّا بتبليغ نفس الحكم، وهو مسلّم.

قوله: فمن حيث هو قارٍ متكلّم.

نعم، متكلّم لكنّه حاكٍ للخطاب المتقدّم، لا إنّه مخاطِب ـ بكسر الطّاء ـ.

---

١) ونحو ذلك من هذا القبيل، ذكرها في «الوافية»: ص ١٢٤.

٢) ومقصوده كونه مغلقاً ومشكلاً.

تنبيهان

الأوّل:

قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلّفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي، لأنّ الخطاب عن الله تعالى، ولا يتفاوت بتفاوت الأمكنة.

ويظهر من بعضهم عدم الشمول، ولعلّه ناظر الى تفاوت أحوال الحاضرين والغائبين، وكيفيّة فهم الخطبات، فإنّ قوله تعالى: ﴿وإذا قُرِئَ القُرآنُ فَاستَمِعُوا لَهُ وَانصِتُوا﴾[١] مثلاً، قد فسّر في الأخبار الصحيحة بالقراءة خلف الإمام، فلعلّ في مجلس الوحي كان قرينة لإرادة ذلك، كان خافية عن الغائبين. فمخاطبتهم بذلك مع إرادة الخاصّ، قبيح، فلابدّ من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر، مثل الإجماع وغيره، وليس ببعيد[٢]. وعلى أيّ تقدير فيختصّ بالمكلّفين، فلايشمل من بلغ حدّ التكليف بعد زمن الخطاب، وإن كان موجوداً حينئذ، ويظهر الوجه ممّا تقدّم.

الثاني:

الصّيغ المفردة مثل: إفعل، وإفعلي، وأمثال ذلك، لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها، وإنّما المشاركة بالدّليل الخارج، وهو الإجماع على الاشتراك. وكذلك خطاب الرّجل لايشمل المرأة، ولا بالعكس[٣]، ولكنّ الإجماع على

---

١) الاعراف: ٢٠٤.

٢) أي عدم الشمول على ما يظهر من بعضهم ليس ببعيد.

٣) أي انَّ خطاب المرأة لايشمل الرجل.

الاشتراك أثبت الاشتراك في غير ما يختصّ بأحدهما يقيناً، كأحكام الحيض والنّفاس ونحوهما، بالمرأة، وأحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلّق بالخصيان ونحوهما بالرّجال.

وأمّا الأحكام المختلفة فيها فقيل: بأنّ الأصل فيها الإشتراك إلّا ما أخرجه الدّليل، وقيل: بالعكس[١]. والأوّل أظهر.

فإثبات الجهر في الصلاة الجهريّة إنّما ثبت اختصاصه بالرّجل بسبب الدّليل، وكذلك استحباب وضع اليدَين على الفخذَين فوق الرّكبتين حال الركوع في المرأة. وما ذكرنا[٢] إنّما هو المستفاد من الأخبار والأدلّة، وإثبات دعوى أنّ الأصل عدم الإشتراك إلّا ما أثبته الإجماع، دونه خرط القتاد.

لايقال[٣]: أنّ الإجماع لايقبل التخصيص لكونه من الأدلّة القطعية، لأنّا نقول إنّهم نقلوه بالعموم، وعموم دعوى الإجماع مثل عموم الحديث، معتبر لاشتراك الدّليل وهو المستفاد[٤] من تتبّع كلام الفقهاء، وصرّح به بعضهم، ومنهم المحقّق

---

١) أي انّ الأصل في الأحكام عدم الاشتراك إلاّ ما أثبته الدّليل.

٢) أي من الأظهريّة في أنّ الأصل هو الاشتراك.

٣) هذا دفع لما يمكن أنْ يرد على القول المختار، وهو أنّ القول بأنّ الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدّليل، ومعنى ذلك وقوع الاجماع على الاشتراك إلاّ ما أخرجه الدّليل. ولاريب انّ الاجماع من الأدلّة القطعيّة الغير القابلة للتخصيص. وتوضيح الدفع انّ هذا الاجماع ليس من الأدلّة القطعية، بل من الأدلّة الظنيّة المعتبرة كعموم الحديث المعتبر لإشتراكها في الدليليّة، وبالجملة ما لايقبل التخصيص هو الاجماع الحقيقي الواقعي لا الاجماع المنقول، وما نحن فيه من الثاني لا الأوّل، هذا كما في الحاشية.

٤) أي الاجماع بالاشتراك إلاّ ما خرج.

الخوانساري في «شرح الدّروس»، وببالي أنّه في مبحث نجاسة الخمر، والمحقّق الأردبيلي ﵀ في أوائل كتاب الحدود من «شرح الإرشاد».

واعلم، أنّ الالفاظ المختصّة بأحد الفريقين من الرّجال والنساء، مثل ذينك اللّفظين، مختصّة بهما، ومثل لفظ: النّاس وذريّة آدم يشملهما، ومثل: المؤمنات والمسلمات يختصّ بها.

وأمّا مثل: المؤمنين والمسلمين، ففيه: خلاف، والأظهر الاختصاص[1]، لنصّ اللّغة وفهم العرف.

واحتجّ الخصم: بالإستعمال فيهما كـ: ﴿القانتين﴾[2] و: ﴿اهبِطُوا منها بَعضُكُم لِبَعضٍ عَدُوٌّ﴾[3] ونحو ذلك.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والتغليب مجاز، ويؤيّده[4] آية الحجاب[5]، وغيرها.

وممّا ذكرنا، يظهر أنّ خطاب النبيّ ﷺ بقوله تعالى: ﴿يا أيّها النبيّ﴾[6] و: ﴿يا أيّها المزّمّل﴾[7] وغيرهما لا يعمّ غيره.

---

١) اي بالرجال.

٢) آل عمران: ١٧.

٣) الاعراف: ٢٤ والبقرة: ٣٦.

٤) الظاهر ان ضمير ويؤيده راجع الى الاختصاص كما في الحاشية.

٥) ﴿يا أيها النبي قل لأزواجِكَ وبناتك ونساء المؤمنين يُدْنِينَ عليهِنَّ من جَلَابِيبِهِنَّ﴾ الاحزاب: ٥٩.

٦) الاحزاب: ٥٩.

٧) المزمّل: ١.

فهرس الآيات

فهرس الروايات

فهرس المطالب